V. V. SOKOLOV

FILOZOFIA EUROPEANĂ A SECOLELE XV-XV

admis

Ministerul Învățământului Superior și Secundar Specializat al URSS ca manual pentru studenții și studenții absolvenți ai facultăților și departamentelor de filosofie ale universităților

Moscova · Liceu · 1984

Biblioteca „Runivers”

BBK 87,3(4/8) C59

Recenzători:

Departamentul de Filosofie Străină Modernă și Sociologie, Universitatea de Stat din Leningrad (Șeful Departamentului, profesor M. Ya. Korneev);

Doctor în filozofie, profesor B. V. Meerovsky (Departamentul de Filosofie, Institutul de Economie Națională din Moscova)

Sokolov V.V.

C59 Filosofia europeană a secolelor XV-XVII: manual, un ghid pentru filosofie. fak-tov un-tov. - M .: Vyssh, shk., 1984. - 448 p.

Pe bandă: 1 p. 20 k.

Autorul cărții analizează toate direcțiile principale ale filosofiei europene și învățăturile reprezentanților ei principali de la începutul Renașterii până la sfârșitul erei revoluțiilor burgheze timpurii de la sfârșitul secolului al XVII-lea. Se ia în considerare opera filozofică și științifică a umaniștilor italieni din secolele XIV-XV, filozofii naturii din secolul al XVI-lea, se acordă multă atenție activităților celor mai faimoși filozofi ai secolului al XVII-lea. Ideile și învățăturile acestor gânditori sunt o parte integrantă a educației filosofice și a culturii filozofice.

Pentru studenții și studenții absolvenți ai facultăților de filosofie ale universităților.

BBK 87.3(4/8) 1F

- 0302010000—187   despre,

C_001T0I)-84' 13_84

VASILY VASILIEVICH SOKOLOV

FILOZOFIA EUROPEANĂ A SECOLELE XV-XV

Redactor-șef A. D. Kashin Redactor V. I. Gronda Redactor junior T. A. Kezikova Artist E. A. Markov Redactor artistic M. G. Mitskevich Redactor tehnic 3. V. Nuzhdina Corector M. M. Sapozhnikova

IB nr. 3790

Ed. Nr. FPN-540. Predată în platou 29.07.83. Semnat pentru a apăsa 14.02.84. A-06014 Format 84x108'/z2 Hârtie. carte si revista. Căștile sunt obișnuite. Imprimeul este ridicat. Volumul 23.52 conv. cuptor l. Conv. kr.-ott. 23.52. Uch.-ed. l. 27.23. Tiraj 42.000 exemplare Zak. Nr 1012. Pret 1 rub. 20 k.

Editura „Școala superioară”, 101430, Moscova. GSP-4, str. Neglinnaya, 29/14

Ordinul Revoluției din Octombrie, Ordinul Steagului Roșu al Muncii din Leningrad, Asociația Tehnică și de Producție „Curtea de tipografie”, numit după A. M. Gorki Soyuzpolygraph-prom sub Comitetul de Stat al URSS pentru editare, tipărire și comerț cu cărți 197136, Leningrad, P-136, Chkalovsky Prosi., 15.

DE LA AUTOR

Această carte examinează una dintre cele mai semnificative epoci din istoria culturii filozofice europene, în principal a Europei de Vest - epoca așa-numitei Renașteri și a revoluțiilor burgheze timpurii. Miezul cronologic al acestei epoci este alcătuit din secolele XV-XVII.

Epoca luată în considerare în dezvoltarea culturii filozofice europene este un focar foarte saturat și bogat al celor mai profunde idei din istoria dezvoltării filosofice mondiale. Ea a ocupat de mult timp un loc important în programele de educație istorică și filosofică din multe țări, inclusiv în a noastră. În dezvoltarea ideilor filozofice se notează de obicei două etape majore, care sunt acceptate și în această carte. Prima dintre ele coincide cu Renașterea (Renașterea). Începe în Italia încă din secolul al XIV-lea și continuă până în secolul al XV-lea, răspândindu-se spre sfârșitul acestuia din urmă. secol către alte țări din Europa de Vest, iar în secolul al XVI-lea către unele țări din Europa de Est.

Cultura Renașterii este, în primul rând, cultura societății burgheze timpurii, care își are originea în orașele italiene, și apoi s-a dezvoltat în orașele altor țări europene. Cultura burgheză timpurie s-a opus aici culturii societății feudale, care și-a pierdut treptat pozițiile. Accentul culturii renascentiste în avans a fost un om nou, născut într-o viață urbană din ce în ce mai intensă. Pentru a-l înțelege pe acest om, era nevoie de o cunoaștere mult mai cuprinzătoare și profundă a diferitelor creații ale culturii antice decât cea pe care o deținea societatea feudală medievală și care într-un fel sau altul era adaptată viziunii religioase-creștine asupra lumii. Cu aceasta, însuși numele întregii noi ere în dezvoltarea culturii europene ca epoca Renașterii culturii antice este în principal conectat.

Conținutul filozofic al Renașterii este inseparabil de așa-numita mișcare umanistă,

Despre care va fi discutat mai detaliat mai târziu. Scolastica, care a dominat universitățile europene, a rămas antipodul viziunii asupra lumii al filozofiei umaniste renascentiste. S-a bazat pe materiale antice limitate și a servit în primul rând la fundamentarea viziunii religioase asupra lumii și a teologiei creștine. Scolastica este o viziune pur conservatoare asupra lumii care a reacţionat foarte slab la noile fenomene ale vieţii, ignorând de fapt interesele diverse ale unei persoane care s-a născut într-o viaţă urbană din ce în ce mai intensă. Spre deosebire de scolastică, filosofia Renașterii era în strânsă interacțiune cu fenomenele progresive ale vieții și cu multe aspecte ale culturii umaniste. Reluând aproape toate învățăturile și ideile de bază ale filosofiei și științei antichității, această filozofie le-a îmbogățit cu propriile sale idei, născute în contextul unei noi culturi, atunci când înțelegea o nouă persoană.

Însă orientarea antiscolastică a filosofiei Renașterii nu trebuie înțeleasă în așa fel încât să respingă complet problemele filozofiei religios-creștine din Evul Mediu. Această problematică conținea adesea concepte bine stabilite pe care noua filozofie nu le putea abandona, oricât de radicală ar fi ea. De exemplu, din conceptul de Dumnezeu, din care, după cum vom vedea, problema epistemologică primară a cognoscibilității și incognoscibilității lumii era inseparabilă, problemă care poate fi considerată a rezuma conținutul principal al culturii. Cu toate acestea, în ciuda unei anumite comunități a problemelor filozofiei Renașterii cu filosofia religioasă a Evului Mediu în ansamblu - și nu numai și nici chiar atât cu scolastică, cât cu varietatea oficială a acestei filozofii - diferența față de aceasta din urmă și chiar opoziția față de ea a devenit principala trăsătură caracteristică a filozofiei renascentiste. Legătura cu mai multe laturi cu cultura umanistă, cu multe direcții ale filosofiei antice și cu extinderea și aprofundarea cunoștințelor științifice se va reflecta în prezentarea ulterioară a exemplelor celor mai importanți filosofi.

A doua secțiune a cărții este dedicată celor mai semnificativi filosofi ai secolului al XVII-lea – Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz și Locke, ale căror învățături au constituit de mult fondul de aur al gândirii filosofice mondiale. Secolul al XVII-lea a văzut cea mai matură dintre primele revoluții burgheze, cea engleză. Cultura societății burgheze

devenit și mai cuprinzător și profund. Dacă cultura Renașterii a fost în mare măsură ghidată de învățături, idei și lucrări antice, atunci cultura secolului al XV-lea, dezvoltându-se pe o bază de producție diferită și în condiții socio-istorice noi, a fost din ce în ce mai

conștientă de superioritatea sa față de antichitate. În mare măsură, dacă nu într-o măsură mai mare, conștientizarea unei astfel de superiorități a fost determinată de succesele enorme ale științelor științifice - matematice și naturale în primul rând - cunoaștere, în privința cărora secolul al XVII-lea le-a depășit pe toate precedentele.

Burgheză în conținutul său social de bază, filosofia avansată a acestui secol s-a dezvoltat în interacțiune complexă cu religia, pe de o parte, și cu știința, pe de altă parte. Cultura societății feudal-medievale în diferitele sale forme nu a dispărut în niciun caz din arena istorică, pentru că nu a existat o înlocuire completă a relațiilor socio-economice feudale de către cele burgheze chiar și în țările cele mai avansate precum Olanda și Anglia. Așadar, nu numai religia a rămas în acest secol principala forță ideologică, dar școlastica, ca sistem filosofic apropiat, a continuat să domine într-un număr de universități și în unele țări (mai ales în cele înapoiate) a fost recunoscută ca doctrină filozofică oficială.

Filosofia avansată în lupta împotriva scolasticii s-a bazat nu atât pe învățăturile filozofice antice, cum a fost cazul Renașterii, cât pe idei care s-au născut în procesul dezvoltării intensive a științei. Încrederea pe ei a filozofiei avansate a fost atât de semnificativă încât a dat naștere unei noi forme de filozofie, numită de obicei materialism mecanicist. Conflictul său cu religiile dominante și cu scolastica care le-a servit a fost cel mai profund în comparație cu toate secolele anterioare, deși, după cum vom vedea, materialismul mecanicist nu a fost capabil să se elibereze de conceptul de Dumnezeu, care a continuat să rezumă relația cognitivă. a omului către lume.

Interacțiunea intensivă a filozofiei avansate cu știința a fost însoțită de dezvoltarea unor probleme metodologice diferențiate care au aprofundat și concretizat problema epistemologică. În special în acest context, a fost dezvoltată problema relației dintre sursele senzoriale și mentale proprii ale cunoașterii - a doua ca semnificație după problema cunoașterii.

importanţa lumii este o problemă epistemologică. O înțelegere aprofundată a componentei senzoriale a cunoașterii a reflectat rolul din ce în ce mai mare al științelor naturale experimentale în cunoașterea naturii, precum și întreaga sferă mult crescută a experienței umane sociale și individuale.

Pe de altă parte, matematizarea din ce în ce mai mare a cunoștințelor, precum și cererea din ce în ce mai mare de teorie, au condus la o dezvoltare în profunzime a componentei mentale - raționale, rezonabile și intuitive - actuale a cunoașterii. Problema relației dintre factorii senzoriali și mentali ai cunoașterii a fost pusă deja de filosofii antici, dar a fost în această epocă, mai ales în secolul al XVII-lea. a atins cea mai mare profunzime din întreaga istorie anterioară a filosofiei. Filosofii, care au văzut în experiență componenta principală a cunoașterii, au format direcția empirismului; aceiași filozofi care, dimpotrivă, au văzut instanța decisivă a cunoașterii în

activitatea minții însăși, au constituit direcția raționalismului. După cum se va vedea dintr-o prezentare concretă, aceste două tendințe nu reprezentau „tabere” separate, ci se aflau într-o interacțiune complexă între ele și într-o interacțiune și mai complexă cu tradițiile materialiste și idealiste care datează din antichitate.

În aceste remarci preliminare nu are rost să ne oprim asupra altor probleme tratate în cartea însăși. Trebuie doar subliniat faptul că orice carte istorică și filozofică este un studiu al interacțiunii complexe a socialității și culturii unei epoci date, care își au accentul pe fenomenul omului și viziunea sa asupra lumii (cel mai complex dintre toate fenomenele din lume) , cu o tradiție filosofică veche de secole care reflectă diverse aspecte și trăsături ale acestui fenomen în contextul său istoric și social. Pe lângă problemele epistemologice, metodologice, ontologice, cosmologice și de altă natură, cititorul va găsi în această carte diverse probleme de etică, estetică (mai rar), diverse probleme de filozofie socială în interacțiunea lor între ele, cu tradiția filozofică, socialitatea. și cultura epocii.

Autorul a încercat să depășească complexitatea subiectului de cercetare cu conceptualitatea prezentării sale și, dacă este posibil, cu structura simplă a cărții. Două dintre secțiunile sale cronologice - „Filosofia Renașterii” și „Filosofia secolului al XVII-lea”, - precedate de mici introduceri, sunt împărțite în secțiuni mai mici. Ei pot

contează drept capitole ale căror titluri sunt menite să exprime ideile lor cele mai generale.

Fiecare dintre capitolele ambelor secțiuni este subdivizat în „paragrafe” mai specifice. Aceste subtitluri se referă atât la un filosof, cât și la una sau alta doctrină (uneori o idee) dezvoltată de el.

Cartea propusă este rodul a mulți ani de prelegeri susținute de autor la Facultatea de Filosofie a Universității din Moscova în publicul de licență și absolvent. La pregătirea cărții pentru publicare a fost folosită literatură extinsă. Cu excepția surselor primare, este, de regulă, „în afara parantezei” din prezentare. Abia la sfârșitul primei secțiuni și la sfârșitul capitolelor din a doua se află cele mai generale recenzii ale literaturii, liste ale cărora sunt date în bibliografia de la sfârșitul cărții.

În concluzie, autorul exprimă mare recunoștință cititorilor și criticilor manuscrisului cărții, care au făcut comentarii care au contribuit la îmbunătățirea acesteia, personalului didactic al Departamentului de Istoria Filosofiei Străine a Facultății de Filosofie a Universității din Moscova. , precum și doctorilor în științe filozofice A. Kh. Gorfunkel, B. V. Meerovsky și Departamentele de Istorie Filosofie și Filosofie străină modernă și Sociologie ale Facultății de Filosofie a Universității din Leningrad.

SECȚIUNEA ÎNTÂI

FILOZOFIA RENAŞTERII

1. PRINCIPALELE CARACTERISTICI ALE CULTURII RENAŞTERII ŞI UMANISMULUI

În țările din Europa de Vest, progresul enorm al culturii în epoca numită mult timp Renașterea (în franceză - Renașterea), cade pe ultimele secole de feudalism medieval, perioada de glorie a avut loc în secolele XV-XVI. Cu toate acestea, dezvoltarea culturii, atât materială, cât și cu atât mai mult spirituală, nu poate fi pusă, desigur, într-un cadru cronologic precis. Ceea ce numim cultura Renașterii a început în Italia deja în secolul al XIV-lea și în secolul al XV-lea. a înflorit. În secolul al XVI-lea. cultura Renașterii a devenit, s-ar putea spune, un fenomen pan-european - în primul rând vest-european. Realizările colosale ale culturii spirituale în această eră a istoriei Italiei și Europei sunt cunoscute pe scară largă, ele au fost mult timp subiectul celei mai strânse atenții, admirație, studiu, reflecție, ceea ce este destul de firesc, ținând cont de progresul cuprinzător al omului . , reflectată în această cultură. De aici și prestigiul enorm al acestei epoci și chiar cuvântul „Renaștere”, folosit pentru prima dată pentru a caracteriza anumite fenomene ale culturii sale spirituale (de fapt, artele sale plastice) pe la mijlocul secolului al XVI-lea. (It. rinascita). Acest cuvânt însemna reînnoirea (în aceste scopuri era folosită chiar mai devreme în latină renovatio) acelor realizări magnifice ale culturii antichității greco-romane, care s-au pierdut în Evul Mediu.

Prestigiul Renașterii, care își dezvăluie în continuare aspectul filozofic și ideologic, este asociat și cu termenul de umanism. Pe la secolul al XIX-lea a devenit unul dintre cei mai obișnuiți termeni folosiți pentru diferitele caracteristici morale și sociale ale omenirii, iar astăzi este cuvântul fără de care viața morală și ideologică este imposibilă. Dar acest cuvânt în sine și principalele fenomene generalizate de el se întorc din nou la aceasta

epoca (umanista italiană, umanista au fost consemnate pentru prima dată în documente de la sfârșitul secolului al XV-lea). Mai mult, umaniștii italieni au împrumutat cuvântul humanitas (umanitate) de la Cicero (sec. I î.Hr.), care a căutat la un moment dat să sublinieze că conceptul de umanitate ca fiind cel mai important rezultatul culturii dezvoltate în politicile grecești antice a prins rădăcini pe pământul roman. În consecință, deja în înțelegerea lui Cicero, umanismul însemna un fel de renaștere a omului.

Mai trebuie spus că cuvântul „omenire” a fost folosit în mod repetat de Tertulian, Lactantius (secolele III-IV) și alți „părinți ai bisericii” creștini care scriau în latină. Cu acest cuvânt, ei au căutat să sublinieze cea mai înaltă valoare a unei persoane, opunând morala

religioasă care s-a dezvoltat printre ei moralei mai grosolane, crude și inumane (cum credeau ei) a stăpânilor de sclavi. După cum vom vedea, respingând învățământul școlar și moralitatea bisericească a epocii lor, care de fapt rupeau cu ideile și valorile creștinismului primitiv, umaniștii au apelat în mod repetat la vechii „părinți ai bisericii”.

Toate cele de mai sus explică în mare măsură utilizarea destul de largă a termenilor „renaștere” și „umanism” pentru a caracteriza epoci semnificative în dezvoltarea culturii, căzând în principal pe perioadele medieval-feudale ale istoriei. În ultimele decenii ale secolului nostru, au apărut numeroase lucrări care examinează anumite aspecte ale Renașterii din Orientul Mijlociu sau Orientul Îndepărtat (în special chinezi) și ale umanismului asociat acesteia. Se scrie mult despre Renașterea arabă, iraniană, armeană, georgiană, despre „Renașterea carolingiană” din Vili - secolele IX, care a reflectat cunoscuta ascensiune a culturii în țările feudalizante din Europa de Vest, despre o renaștere și mai semnificativă a cultura aici în condiţiile ascensiunii vieţii urbane în secolul al XII-lea. În sine, acest fenomen al gândirii istoriografice și filosofice este complet de înțeles și natural, deoarece reflectă o înțelegere profundă a dezvoltării culturii diferitelor popoare în Evul Mediu.

Dezvoltarea neuniformă a culturii – cronologic și teritorial – este una dintre legile sale cele mai universale. Cele mai importante baze ale culturii popoarelor mediteraneene, consemnate în multitudinea realizărilor și monumentelor sale, au fost puse în antichitate, în antichitatea greco-romană. În Evul Mediu, purtați

alte popoare care au trăit în fostul Imperiu Roman sau în teritoriile limitrofe au devenit centre culturale. În dezvoltarea complexă a culturii acestor popoare au existat perioade de uitare – uneori destul de temeinică – a diverselor realizări ale culturii antice (desigur, aici ne referim, în primul rând, la fenomenele și monumentele vieții spirituale, în special literatură).), dar au existat multe astfel de perioade în care ascensiunea materială, socială și spirituală a diferitelor popoare ale Mediteranei în diferite momente ale Evului Mediu a fost uneori foarte strâns legată de reînnoirea anumitor fenomene, idei și cu atât mai mult monumente ale cultura antica. O astfel de reînnoire a avut un caracter național concret, pentru că a fost întruchipată în monumentele originale ale literaturii artistice și filozofice create în limbi a căror viață literară a început abia în Evul Mediu.

Dar oricât de interesante și semnificative ar fi diferitele „renașteri” din Evul Mediu în țările din Vest sau Est, niciuna dintre ele nu poate fi comparată în profunzimea, versatilitatea și semnificația sa istorică cu acea epocă a dezvoltării societății și a Renașterii. cultura inerentă acesteia, care, începută în Italia în secolul al XIV-lea, a devenit un fenomen paneuropean în secolele următoare. Desigur, acest sens nu este legat de unele particularități ale europenilor, ci de acele procese socio-economice și istorice care au devenit foarte caracteristice epocii luate în considerare. Ei au fost cei care au

determinat chipul social și cultural-istoric al Renașterii, care, după cum a subliniat Engels, a devenit cea mai mare răsturnare progresivă dintre toate cele experimentate de omenire până în acel moment [vezi. 1, vol. 20, p. 346] 1.

Italia de Nord și Centrală a ajuns la o viață urbană foarte intensă în comparație cu alte țări din Europa de Vest deja în secolele XII-XIII. Milano, Veneția, Florența, Genova, Pisa, Siena, Lucca, Bologna și alte orașe-republici italiene, dezvoltând o economie artizanală și comercială și îmbunătățind statulitatea comunală, au depășit cu succes rezistența feudalilor (nobililor) din districtul lor, adesea forțați să se mute în orașe și să-și cumpere pământurile. În comunele urbane înseși au preluat așa-zișii poprlani.

1 Vezi bibliografie.- Ed.

deși reprezentând doar elita sa comercială și industrială și meșteșugărească, dar vorbind în numele întregului popor în lupta împotriva nobililor. Printre popolanii înșiși deja în secolul al XIV-lea. a existat o luptă tensionată între această elită („oameni grași”) și clasele inferioare ale populației urbane („oameni slabi”). Viața orașelor-republici italiene s-a remarcat printr-o mare activitate socială și a contrastat puternic cu hibernarea feudal-rurală a marii majorități a altor țări europene (și chiar sudul Italiei). Comerțul, banca au înflorit în aceste orașe, au apărut fabrici de lână și alte manufacturi și a apărut o economie capitalistă timpurie. Potrivit lui K. Marx, „... primele rudimente ale producției capitaliste se găsesc sporadic în orașele individuale de-a lungul Mediteranei deja în secolele al XIV-lea și al XV-lea...” [1, vol. 23, p. 728], în timp ce F. Engels a numit Italia „prima națiune capitalistă” [1, vol. 22, p. 382]. Bogăția vieții sociale care a înflorit în orașele italiene s-a reflectat și în varietatea formelor lor politice. Stăpânirea republicană de diferite nuanțe a fost înlocuită de așa-numitele signorii cu diverse nuanțe monarhice.

Dintre numeroasele schimbări în psihologia socială care au avut loc în aceste condiții și i-au distins puternic pe orășenii italieni de locuitorii țărilor și locurilor pur feudale, cu fundamentele lor corporatiste și cu dinamica lenta, observăm o creștere puternică a vieții și ideilor primul factor de timp, atât de monoton pentru al doilea. Nu întâmplător, primele ceasuri mecanice, construite deja în secolul al XIII-lea, sunt instalate pe turnurile orașelor italiene în secolele următoare. Ei bat în fiecare oră a zilei (la sfârșitul secolului al XV-lea au fost inventate ceasurile portabile). Monotonia timpului feudal-medieval a dat naștere unei puternice tendințe de a o absorbi în categoria eternității, care s-a reflectat în multe constructe filozofice și teologice (în special cele mistice). În noile condiţii, timpul a început să fie perceput din ce în ce mai diferenţiat, căpătând din ce în ce mai multă valoare. Atitudinea față de timp a devenit unul dintre cei mai importanți indicatori ai creșterii principiului personal în viața orașelor italiene. Cel mai proeminent umanist al acestei epoci, Jonozzo Manetti, a exprimat

această schimbare a atitudinii față de timp în afirmația că zeul atotputernic, ca un anume bancher, distribuie timp oamenilor ca banii, ține o numărătoare strictă a anilor, lunilor, zilelor și ore,

prețuit de oameni pentru diverse nevoi și pedepsește aspru pe cei dintre ei care risipesc inutil această bijuterie.

Cea mai importantă trăsătură care a distins Renașterea de toate precedentele a fost cererea mult crescută de muncă mintală, care și-a găsit expresia într-o creștere mare a numărului de oameni în profesiile libere. În Evul Mediu european, onr făceau parte din corporații care îi uneau după profesii („magazine”), fie că erau profesori universitari și alți profesori, medici sau artiști. Activitatea unor astfel de corporații era strict reglementată, ceea ce s-a datorat în mare măsură evaluării sale sacre. De aici și rolul mare al bisericii în astfel de reglementări. Reprezentanți ai muncii mintale, neassociați cu biserica, în condițiile Evului Mediu european, fenomenul este foarte rar. Complicarea și diferențierea activităților industriale și culturale în Italia Renașterii (și apoi în alte țări europene), prăbușirea legăturilor între corporații și bresle în orașe și întărirea rolului individului în acestea, împreună cu o creștere mare a numărului. de oameni a căror profesie a devenit muncă mentală, în mare măsură predeterminat că această pătură socială cea mai activă nu depindea în niciun caz întotdeauna de biserică și era direct în serviciul ei. Apariția acelei categorii de persoane, care mai târziu a ajuns să fie numită umaniști, a pus în esență bazele procesului de apariție a unei inteligențe seculare în această eră. După cum știți, într-o societate de clasă, inteligența servește o clasă sau alta, dar geneza acestui strat poate fi interclasică. Așa au apărut umaniștii în condițiile Italiei Renașterii, deoarece prăbușirea sistemului corporativ și creșterea rolului activității individuale în aceste condiții au fost însoțite în mod firesc de faptul că cei mai capabili fii de negustori, negustori, profesori, notari. , reprezentanți ai nobilimii, mai rar fii de artizani și țărani, în conformitate cu înclinațiile lor au devenit artiști, arhitecți, sculptori, medici, scriitori. Cel mai important criteriu pentru progresul social al societății umane este asociat cu oportunitățile pe care o anumită societate le deschide unei persoane pentru dezvoltarea înclinațiilor sale personale. Cei mai importanți umaniști au devenit oameni de știință și filozofi.

Slăbirea legăturilor umaniștilor cu biserica, deoarece mulți dintre ei trăiau din veniturile obținute din activitățile lor profesionale (precum și din nobili și bogați).

oameni care nu sunt dependenți de biserică) și-au sporit ostilitatea față de erudiția oficială, impregnată de spirit bisericesc-scolastic. Pentru mulți dintre ei, o astfel de ostilitate a crescut într-o atitudine critică ascuțită față de întregul sistem al acestei burse,

față de fundamentele sale teoretice și filosofice, față de autoritarism, în afara și fără de care această bursă nu ar putea exista. De asemenea, este important să reamintim că mișcarea umanistă a început în Italia în epoca declinului autorității morale și politice a papalității, asociată cu evenimentele „robiei sale de la Avignon” (1309-1375), frecventele divizări ale Biserica Catolică, când antipapii apăreau în opoziție cu papii „legitimi” și când conciliile bisericești contestau supremația papilor în viața bisericii.

Un indicator al naturii seculare, anti-sacre a mișcării umaniste este un fapt de o mare importanță istorică precum apariția diferitelor cercuri umaniste care nu aveau nicio legătură cu universitățile și nu erau deloc legate de interesele bisericii. Unele dintre aceste cercuri, care au dezvoltat o activitate viguroasă, au dezvoltat anumite statute care reglementau această activitate. Subliniind importanța educației și a talentului ca fiind cele mai importante manifestări și indicatori ai umanității, umanismul a devenit în Italia cam de la jumătatea secolului al XV-lea. o ideologie foarte influentă, atât de influentă încât cercurile umaniste au apărut și în acele orașe în care nu existau condiții sociale descrise mai sus, predominând cel mai tipic, viu și revelator la Florența. Cercuri de umaniști au apărut atât la Napoli, cât și la Roma, iar unii umaniști au fost aleși papi.

Când luăm în considerare activitățile umaniștilor, în special cele timpurii (perioada secolelor XIV-XV), trebuie amintit că nu numai maturitatea socio-economică a creat terenul pentru apariția culturii renascentiste în Italia în această eră a sfârșitului de mijloc. Vârste în Italia. Teren nu mai puțin important a fost pregătit aici de istorie, pentru tradițiile vieții antice romane, care au înflorit și în orașe, deși au fost grav distruse aici în perioadele invaziilor barbare, reînviate treptat în condiții pașnice. Latina ca limbă a bisericii și a culturii în epoca Evului Mediu vest-european în Italia cu „Roma veșnică” și curia papală, desigur, era mai înrădăcinată decât în orice altă țară europeană. Ideile care au prevalat de multă vreme cu privire la

uitare mai mult sau mai puţin completă a monumentelor culturii antice în condiţiile Evului Mediu european. În ultimele decenii, medievaliștii au dovedit că o serie de lucrări ale autorilor de limbă latină - Vergiliu, Ovidiu, Cicero, Seneca, Boethius și alții - au fost uneori bine cunoscute aici, le-au studiat și chiar le-au imitat. Autorii greci antici erau mult mai rău cunoscuți. Cu toate acestea, nici gradul de cunoaștere a lucrărilor literare, filozofice și științifice antice, nici interpretarea lor scolastică nu i-au putut satisface pe deplin pe umaniști, căci aceștia erau profund dezgustați de latina „barbară”, care se vorbea în biserică și la universități. În secolele XIV-XV. au lansat o căutare activă și popularizare a operelor scriitorilor antici, poeților, filosofilor după apariția publicațiilor tipărite. Majoritatea textelor autorilor antici, pe care le are știința modernă, au fost identificate tocmai de umaniști.

Puteți vorbi despre nostalgia lor pentru cultura antică. Noua realitate sociala renascentista, atat de diferita de cea medievala, omul nou ca veriga centrala a acestei realitati, necesita un apel mult mai amplu si mai versatil la experienta si ideile antichitatii decat folosirea foarte selectiva si cu intensitate redusa a acesteia. monumente şi idei pe care Evul Mediu teologizat şi le putea permite. Dorința irezistibilă a umaniștilor pentru cultura antică s-a datorat în mare măsură orientării anti-bisericești, anticlericale (dar nu antireligioase!) a intereselor și activităților multor umaniști, iar anticlericalismul lor a fost un element primordial al lor. ostilitatea față de sistemul feudal-corporativ care domina majoritatea țărilor lumii și reprezenta o forță uriașă.în Italia însăși. Un interes pasionat pentru antichitate i-a făcut pe umaniști cunoscători străluciți ai limbii latine, a limbii clasice a lui Cicero, Vergiliu, Horațiu, Seneca și alți maeștri ai literaturii latine. Reînvierea acestei limbi a fost o formă de critică a erudiției ecleziastice școlare și a practicii religioase predominante, care a funcționat pe limba latină „coruptă”, inexpresivă, departe de imaginile clasice romane antice. După cum subliniază unii istorici ai Renașterii, noua cultură creată de umaniști a necesitat și o nouă limbă. Cu toate acestea, dezvoltarea zilnică a vieții a relevat semnificația limbii vorbite de marea majoritate a oamenilor, adică limba italiană (sau mai bine zis,

Volgar). Și umaniștii au făcut multe pentru dezvoltarea sa literară, pentru că mulți dintre ei au scris nu numai în latină, ci și în limbi vernaculare.

În secolul al XIV-lea. umaniștii abia cunoșteau limba greacă, care era înțeleasă de mulți în Sicilia și sudul Italiei, unde influența bizantină era semnificativă. Influența culturii bizantine în Europa a afectat atunci Italia în cea mai mare măsură, ceea ce s-a explicat atât din motive istorice, cât și geografice. De la sfârșitul secolului al XIV-lea, când savantul bizantin Manuel Chrysolor a fost invitat la Florența pentru a preda limba greacă, umaniștii au început să o studieze activ. Unii dintre ei vor continua să scrie nu numai în latină, ci și în greacă. Constantinopol, trăind ultimele decenii ca capitală a unui imperiu cândva puternic, în prima jumătate a secolului al XV-lea. a devenit cel mai important centru de educație pentru mulți umaniști și un centru la fel de important pentru diseminarea operelor scriitorilor, filosofilor și oamenilor de știință greci antici. Totuși, acest lucru a fost făcut și de savanții bizantini care s-au mutat în Italia nu numai din cauza amenințării pericolului turcesc, ci și pentru că climatul spiritual al Italiei Renașterii le era mai favorabil decât climatul Bizanțului ortodox. În ansamblu, influența literaturii și filosofiei grecești antice, refractată prin opera unor gânditori bizantini, s-a ridicat, alături de influența anterioară a culturii arabo-musulmane, la „influența Orientului”, care a servit drept principal stimulent în dezvoltarea culturii renascentiste, mai întâi în Italia, apoi în toată Europa.

2. UMANIȘTII ITALIENI DIN SECOLELE XIV-XV, CARACTERUL ANTISCOLAR AL VIZIUNII ȘI ACTIVITĂȚILOR LOR SUR LUMENI

Apariția unei viziuni umaniste asupra lumii în secolul al XIV-lea. a avut loc, parcă, în paralel cu dezvoltarea filozofiei scolastice târzii, care s-a încheiat tocmai în acest secol. În 1323, a avut loc canonizarea (canonizarea) lui Toma d'Aquino, iar învăţătura sa, după o luptă destul de lungă, a devenit doctrina filozofică şi teologică oficială a Bisericii Romano-Catolice. Așadar, când vom vorbi în viitor despre scolastică, într-una sau alta opoziție față de care au fost umaniștii, vom avea în vedere principalele

felul acestui sistem. Pe de altă parte, în același secol, au apărut învățăturile opozițional-scolastice ale nominalismului târziu, a căror margine teoretică era îndreptată împotriva tomismului și ale căror idei erau atât de fructuoase încât, fără a ține cont de influența lor, este imposibil de înțeles multe în vestul european. filozofia secolului al XVII-lea.

Centrul principal al mișcării umaniste – sub toate aspectele ei – a fost Florența, care poate fi numită capitala Renașterii italiene. Marele poet și gânditor Dante Alighieri (1265-1321) s-a născut aici și și-a petrecut mulți ani din viața sa foarte activă politic. Mulți umaniști ai perioadei analizate au văzut în lucrările sale sursa stărilor și ideilor lor. În timpul nostru, istoricii Renașterii văd și în lucrările lui Dante - în nemuritoarea sa „Divina Comedie”, cel mai important monument al limbii literare italiene, și în lucrarea filosofică „Sărbătoarea” (1303-1308, tot în Volgar), iar în tratatul său politic „Despre monarhie” (1310-1311, în latină) este sursa celor mai importante idei ale viziunii umaniste asupra lumii. Într-adevăr, conform definiției lui Engels, Dante este „... ultimul poet al Evului Mediu și în același timp și primul poet al timpurilor moderne” [1, vol. 22, p. 382]. Desigur, vorbim aici despre trăsăturile viziunii poetice asupra lumii a autorului Divinei Comedie.

Pe de o parte, este, parcă, o enciclopedie a viziunii creştine asupra lumii din Evul Mediu cu cele mai importante idei teocentrice ale sale în forma în care acestea au fost exprimate în doctrinele unor filosofi ortodocși precum Augustin și Toma d'Aquino (nu ca să le amintim de cele mai mici). Pe de altă parte, în multe locuri din Comedie (precum și în scrierile filozofice tocmai numite) se poate simți clar începutul crizei acestei viziuni asupra lumii. Se exprimă, de asemenea, în tributul semnificativ adus de Dante unei doctrine filosofice atât de inacceptabile ortodoxiei catolice precum averroismul latin (Sieger de Brabant, împreună cu Toma de Aquino și Albert de Bolstedt, sunt plasați în Paradis), și în rolul jucat aici de ideea unei părți duble a omului, destinată nu numai beatitudinii vieții „eterne”, postume. O altă, nu mai puțin valoroasă este viața lui reală, pământească.

În tratatul latin al lui Dante Despre monarhie, împăratul, care exercită și personifică puterea pământească, o primește nu de la papă, ci direct de la Dumnezeu. Complet

independența monarhului față de conducătorul spiritual suprem este o condiție necesară pentru asigurarea păcii și prosperității oamenilor, fără de care este imposibil de realizat scopul pământesc al omului.

Pentru direcția formării culturii renascentiste, este semnificativ faptul că, atunci când înfățișează existența postumă a personajelor din Comedie (în special în Infern), trăsăturile lor pământești prevalează brusc asupra celor cerești. În general, autorul său este străin de glorificarea idealurilor ascetice ale creștinismului oficial. Cu o mare putere artistică, el înfățișează omul nou cu psihologia sa tensionată. Atitudinea lui Dante față de papi este foarte critică și nu s-a temut să plaseze pe unii dintre ei în „Iad”. Un loc foarte mare în „Comedia” îl ocupă poeții și filozofii antici – începând cu „învățătorul” Dante Virgil, care a personificat mintea pământească și l-a condus pe poet în rătăcirile sale prin „Iad” și „Purgatoriu”, și terminând cu toți filosofii antici majori (inclusiv „celebrul filozof Democrit”, ca mai târziu Avicena și Averroes, care, ca necreștini, sunt plasați în cel mai ușor, primul cerc al „Iadului”). Poemul este plin de imagini antice, care aglomerează imagini creștine și uneori se împletesc complicat cu ele.

Dar principalul lucru care îl face documentul inițial al gândirii umaniste este interesul lui Dante pentru om, căci „dintre toate manifestările înțelepciunii divine, omul este cea mai mare minune” [53, p. 181]. Mai mult decât atât, acest interes este profund social, deoarece soarta unei „persoane nobile” nu este nicidecum predeterminată de convenționalitatea nașterii într-unul sau altul rang de clasă și ar trebui să fie formată nu pe baza „cotei sale de animale”, ci pe baza unei lupte necruțătoare „de vitejie și cunoaștere” [„Iadul” , XXVI, 119-120].

Dacă Dante este inspirația multor umaniști, atunci fondatorul general recunoscut al mișcării umaniste din Italia este poetul și filozoful Francesco Petrarca (1304-1374).

El a fost un exemplu viu al unei personalități multifațete creativ a Renașterii. Petrarh este unul dintre cei mai mari poeți liri din Italia, autorul unei cărți de poezii dedicate iubitei sale Laure, poezii în care contradicția dintre percepția ascetică medievală a vieții și o atitudine foarte interesată, senzual colorată, față de frumusețea pământească a femeii. iar natura se rezolvă în favoarea celei de-a doua tendinţe. Poezia Pet

Rarca și mulți alți poeți ai acelei epoci (să nu mai vorbim de Divina Comedie a lui Dante) au jucat un rol uriaș, în multe privințe, principal în dezvoltarea mișcării umaniste, anti-ascetice. Spre deosebire de lucrările scolastice care reflectau omul medieval, ea a dezvăluit complexitatea sentimentelor și gândurilor unui nou om renascentist, încercând să le cuprindă într-o întregime diversă.

În calitate de fondator al mișcării umaniste, Petrarh a dat dovadă de o mare activitate în căutarea unor opere de literatură și filozofie antică necunoscute contemporanilor săi. S-a dedicat în întregime operei literare și științifice. Călătorind mult în Italia și Franța, filozoful a căutat să înțeleagă viața în toată complexitatea și inconsecvența ei.

Petrarh este un creștin credincios, dar respinge hotărât și fără compromisuri învățarea școlară drept „pălăvrăgeala dialecticii”, complet inutilă, după părerea sa, pentru o persoană activă de atunci. În acest sens, pamfletul său „Despre ignoranța propriei și a multora” (1367-1370) este orientativ. În ea, ca și în tratatele care o preced, Petrarh demonstrează cum vasta experiență morală și socială pe care a acumulat-o rupe toate cadrele formalizate ale învățării școlare, în raport cu care își recunoaște de bunăvoie „ignoranța”, deoarece consideră că această învățare este zadarnică. şi iluzorie. El este departe de a nega logica în care scolasticii sunt atât de pricepuți, pentru că filosofia care cunoaște o persoană reală nu poate fi cuprinsă în niște formule simplificate și exagerate (cum li s-a părut altor umaniști). Umanistul italian este poate primul care și-a transferat ostilitatea față de scolastică lui Aristotel ca principal inspirator, deși a apreciat cunoașterea și profunzimea acestui gânditor grec antic.

Geneza viziunii umaniste asupra lumii a lui Petrarh dezvăluie cel mai clar dialogul său filozofic anterior „Secretul meu” (sau „Despre disprețul pentru lume”, 1342 - 1343). În ea, Sfântul Augustin, exprimând o înțelegere creștină consecventă a vieții, îi reproșează cu insistență interlocutorului său Francisc (a cărui imagine coincide mai mult sau mai puțin cu autorul însuși) că se abate constant de la regulile sale ascetice și, de asemenea, îi reproșează că tinde spre glorie și iubire trupească. . Un astfel de apel către cel mai mare dintre „părinții bisericii” ca o autoritate foarte respectată din partea inițiatorului gumei italiene

nismul nu a fost un accident. A devenit una dintre primele aspirații ale umaniștilor de a se baza în lupta lor împotriva scolasticii și a bisericii birocratice oficializate pe lucrările și idealurile creștinismului primitiv. Cel mai important dintre aceste idealuri, după cum sa menționat deja, a fost umanitatea. Adevărat, Francisc „se pocăiește” înaintea lui Augustin de păcatele și slăbiciunile sale, dar... este incapabil să scape de ele. Însuși numele acestui dialog este foarte indicativ, subliniind nu esența generică, ci individualitatea pură a autorului și arătând că autocunoașterea este scopul cel mai important al unui filozof umanist. Atât în acest dialog, cât și în celelalte tratate ale sale, mai ales în tratatul „Despre mijloacele împotriva oricărei averi” (1358 - 1366), Petrarh, justificând aspirațiile pământești ale omului, caută sprijin nu numai de la Augustin (care, deși îl denunță). , dar face acest lucru foarte condescendent), dar cu atât mai mult cu Cicero, Seneca, Vergiliu și alți gânditori antici, în special cu „prințul filozofilor” Platon (începând astfel opoziția acestui filozof față de Aristotel, apoi continuată de umaniștii ulterioare) . În acest sens, trebuie subliniată

dorința lui Petrarh de a reconcilia creștinismul cu cultura filozofică antică, în special cu filosofia stoicismului. Petrarh evidențiază în orice mod posibil filosofia morală, care este mai aproape de om decât oricare dintre celelalte varietăți ale sale (Platon este interesat de el în această calitate de succesor al moralistului Socrate). Această trăsătură fundamentală a filosofiei Renașterii timpurii a fost apoi preluată de alți umaniști.

Unul dintre cei mai proeminenti a fost Coluccio Salutati (1331 - 1406), un prieten al lui Petrarh și Boccaccio, multă vreme cancelarul Republicii Florentine, care a făcut mult pentru a răspândi educația umanistă în ea. A scris o serie de lucrări pe teme morale, filozofice și altele.

Studentul lui Salutati Leonardo Bruni (1374-1444) a fost și cancelar al Florenței timp de mulți ani. El știa deja bine greaca și a tradus în latină câteva dintre dialogurile lui Platon, precum și lucrările lui Plutarh, Demostene. Bruni a fost unul dintre primii care au înțeles nesatisfăcătoarea acelor traduceri ale lui Aristotel care au fost efectuate în secolul al XIII-lea. William Moerbecke. El însuși a tradus Etica lui Nicomachus (1417) și Politica (1438). Bruni a trebuit să-și apere traducerile de atacurile acelor clerici catolici conservatori care

care, după cum sa exprimat, credea că ceea ce ar trebui tradus nu este ceea ce a spus Aristotel, ci ceea ce a avut de spus [vezi. 55, p. 143]. Continuând activitatea lui Salutati, Bruni a extins programul studia humanitatis (aceste fraze latine au fost folosite pentru prima dată de el), adică educația umanitară, axată pe studiul culturii antice din punctul de vedere al modernității lor. Unul dintre elementele sale a fost activitatea de traducere a lui Bruni. Traducerea lucrărilor numite ale lui Aristotel (și nu a celor filozofice și logice generale) a fost complet logică, deoarece corespundea pe deplin programului de „studii umaniste”, în centrul căruia se afla tocmai filosofia morală. Una dintre principalele lucrări ale lui Bruni însuși a fost numită „Introducere în știința morală” (1421 - 1424). Bruni a fost și istoric, autorul lucrării „Istoria poporului florentin” (în 12 volume). Contemporanii săi au apreciat în mod deosebit această lucrare. Semnificația sa, în special, se datorează faptului că granița dintre antichitate și Evul Mediu (căderea Imperiului Roman) este marcată aici pentru prima dată. În istoriografia umanistă ulterioară a apărut și termenul „Evul Mediu” (medium aevum). Începând cu Bruni, un pasionat admirator al lui Dante și Petrarh, umaniștii sunt din ce în ce mai conștienți de diferența fundamentală dintre timpul lor și cultura lor din timpul și cultura Evului Mediu.

În dezvoltarea gândirii filozofice a umanismului italian timpuriu, un loc proeminent îi revine lui Loggio Bracciolini (1380-1459), de asemenea elev al lui Salutati. Autorul prolific a făcut multe pentru a identifica operele uitate ale literaturii, istoriei și filosofiei antice. Cea mai importantă descoperire a sa este celebrul poem al lui Lucretius Cara „Despre natura lucrurilor” (1417).

Un alt filozof umanist din același cerc este Gianozzo Manetti (1396-1459), menționat mai sus, în tinerețe negustor și bancher (Dumnezeu însuși în mintea lui este un bancher care respectă cu strictețe timpul care i-a fost alocat), apoi un proeminent om de stat al Florenţa. Cel mai important tratat filosofic al său „Despre demnitatea și superioritatea omului” (De dignitate et excellentia hominis, 1451-1452).

Un florentin de origine, dar strâns asociat cu Curia romană, a fost umanistul remarcabil al acestui secol, Leon Battista Alberti (1404-1472). Opera sa este exemplul cel mai clar al aspirațiilor universale ale umaniștilor, care, în principiu, se aplică tuturor.

om, străduindu-se să-și obțină expresia cu multe fețe. Alberti este un arhitect proeminent al Renașterii timpurii, a fost și pictor, poet și muzician. În același timp, nu este doar un practician, ci și un teoretician al artei, autor al tratatelor Zece cărți de arhitectură (1452) și Trei cărți de pictură (1435-1436). Rezumând experiența arhitecturii antice și contemporane, aprofundând în problemele artei, el credea că cea mai mare plăcere estetică vine din frumusețea creată de însăși natură. A învăța de la ea este prima sarcină a unui artist. Spre deosebire de toți umaniștii menționați mai sus, Alberti era interesat și de științele naturii, în special de matematică, pentru că a văzut clar necesitatea acesteia pentru un arhitect, sculptor și pictor.

O trăsătură comună a viziunii despre lume a primilor umaniști, care decurge din dorința lor comună de a reînvia cât mai mult posibil ideile și spiritul culturii antice, păstrând totodată tot conținutul principal al dogmei creștine, a constat în păgânizarea acesteia, saturarea cu vechi, idei morale şi filosofice „păgâne”. De exemplu, Eneo Silvio Piccolomini, unul dintre umaniștii acestui secol, a scris că „Creștinismul nu este altceva decât o prezentare nouă, mai completă a doctrinei binelui suprem al anticilor” (citat la 36a, p. 59). Autorul acestei vorbe a devenit mai târziu Papa Pius al II-lea (1458-1464).

O trăsătură la fel de importantă a viziunii umaniste asupra lumii ar trebui recunoscută ca anticlericalismul, exprimat într-o atitudine critică ascuțită față de slujitorii profesioniști ai Bisericii Catolice, în special față de călugări, corpul său cel mai numeros. Bruni, și apoi Poggio Bracciolini, au scris dialogurile Împotriva ipocriților, în care ipocrizia și depravarea nu unor călugări individuali, ci monahismul în ansamblu, sunt criticate. Lucrări similare au fost scrise de alți umaniști, iar tema expunerii viciilor purtătorilor profesioniști ai credinței creștine a devenit unul dintre subiectele fierbinți ale operelor lor de artă, de exemplu, Decameronul lui Boccaccio.

Antropocentrismul umanist și esența lui filosofică. Într-un anumit sens, se poate vorbi și despre adresarea unei persoane în raport cu viziunea creștină (și chiar cu orice monoteistă) asupra lumii. Cu toate

acestea, antropocentrismul inerent acestuia ar trebui privit practic ca un antropocentrism defectuos și fantastic, deoarece în viziunea religioasă asupra lumii principiul antropocentrismului este subordonat principiului geocentrismului. Deși Dumnezeu 21

și creează lumea în principiu de dragul omului, dar un om defect, împovărat de cădere, sortit unei munci fără speranță, unei vieți ascetice.

Unul dintre fundamentele viziunii religioase-monoteiste asupra lumii din Evul Mediu a fost ideea asimilării cu Dumnezeu (s-a revenit la Platon). Dumnezeu a fost conceput în același timp ca o ființă extra-lumească, pur transcendentă, misterioasă, opusă substanțial naturii și omului. Asemănarea cu Dumnezeu (îndumnezeirea - theiosis, deificatio) sub astfel de premise a devenit un act mistic - o încercare zadarnică a unei persoane slabe și finite de a ajunge la o ființă divină infinită și supranaturală (cu excepția construcțiilor mistico-panteiste care încercau pentru a introduce ideea de similitudine, dacă nu de identitate, substanțe divine și umane).

Umaniștii despre care vorbim acum, deși nu imediat, au abandonat un astfel de pseudo-antropocentrism. Primul - și pentru ei, s-ar putea spune, chiar și singurul - subiect de interes a fost existența umană în multe dintre aspectele sale. Aceasta nu înseamnă că umaniștii, dintre care majoritatea erau încă foarte religioși, s-au lepădat de Dumnezeu și au respins prevederile doctrinei creștine. Nu, ei nu au făcut acest lucru și nu au putut, dar au ignorat adesea multe dintre aceste prevederi și s-au angajat treptat pe calea regândirii conceptului de Dumnezeu, a apropierii lui sigure de om etc. Dacă viziunea religios-monoteistă asupra lumii ca un întreg a afirmat că la început Dumnezeu trebuie să stea mereu și abia apoi omul, apoi umaniștii au început să fie ghidați de faptul că l-au adus pe om în prim-plan și abia atunci au vorbit despre Dumnezeu (desigur, acest lucru nu s-a întâmplat imediat și în moduri diferite pentru diferiţi umanişti).

Printre o serie de probleme ale noii înțelegeri a omului de către umaniști, una dintre principalele este problema omului ca unitate de suflet și trup. Înțelegerea teistic-ascetică a acestei probleme, complet peiorativă în raport cu corpul său și presupus laudă în raport cu spiritul său, a fost chiar la sfârșitul secolului al XII-lea. formulat de un cardinal, care în curând a devenit puternicul papă Inocențiu al III-lea, în eseul „Despre disprețul pentru lume sau despre nesemnificația vieții umane”. În secolele XIV și XV. acest eseu a fost larg răspândit. Umaniștii s-au certat cu el și, respingând prevederile lui, și-au formulat propria înțelegere a celor mai importante probleme antropologice. Una dintre cele mai interesante compoziții a fost scrisă de Manetti, iar titlul ei este „O to

demnitatea și superioritatea omului” – este, parcă, un răspuns la opera lui Inocențiu al III-lea.

În schimb, Manetti se străduiește pentru reabilitarea completă a principiului corporal la om. Întreaga lume creată de Dumnezeu pentru om este frumoasă, dar vârful creației sale este doar omul, al cărui trup depășește de multe ori toate celelalte trupuri. Cât de uimitoare sunt, de exemplu, mâinile lui, aceste „unelte vii” capabile de orice fel de muncă! Omul este „un animal rezonabil, prudent și foarte perspicace (...animal rationale, providum et sagax...” [55, p. 82], el se deosebește de acesta din urmă prin aceea că, dacă fiecare animal este capabil de orice ocupație , atunci o persoană se poate angaja în oricare dintre ele.Persoana spiritual-corporală este atât de frumoasă încât el, fiind creația lui Dumnezeu, servește în același timp drept model principal conform căruia păgânii din vechime, iar după ei creștinii înfățișează zeii lor, care contribuie la venerarea lui Dumnezeu, mai ales în rândul oamenilor mai grosolani și needucați.¡Teza creștin-monoteistă despre crearea lumii de către Dumnezeu pentru om Manetti se ascuți antropocentric împotriva interpretării disprețuitor de ascetice a omului.

De asemenea, se poate observa că creaționismul lui Manetti este mai degrabă formal. El nu admiră atât de mult înțelepciunea creatorului, așa cum este tipic oricărui geocentrism, mai ales medieval, ci preamărește măreția și frumusețea naturii create de Dumnezeu, care uneori chiar îi apare ca „cel mai priceput și inteligent, cel singur profesor de treburi (sollertissima et callidissima atque profecto unica rerum magistra. ..) » [55, p. 81].

Opera lui Manetti dă uneori impresia că natura L-a înlocuit pe Dumnezeu în el. Această viziune este inerentă și altor umaniști ai acestei epoci (de exemplu, în eseul lui Alberti „Despre familie” există chiar cuvintele: „... natura, adică Dumnezeu” [vezi 55, p. 46; 42, II, p. 320] „Dar ar fi prematur să vorbim despre panteism, în plus, despre panteismul naturalist al lui Manetti, Alberti și alți umaniști ai acestei epoci. Natura ca bază a omului și a activității sale este încă de foarte puțin interes pentru ei, antropologia lor, care s-a îmbogățit în mare măsură în comparație cu scolastică datorită cunoașterii materialelor antice (ca uneori ca urmare a propriei experiențe), este încă aproape complet nesusținută de niciun principiu ontologic.

Oricât de mult au fost interesați Manetti și alți umaniști de natura corporală a omului, indiferent cât de mult ar fi subliniat sublimitatea și necesitatea organică a acesteia pentru

viața spiritului său, noile cerințe ale omului și activitatea sa de multe ori sporită i-au condus atunci nu atât la apropierea omului de natura, cât la apropierea lui de conceptul de Dumnezeu. Pentru Manetti, omul este „ca un zeu muritor” [55, p. 70], el este, parcă, un rival al lui Dumnezeu în activitatea creatoare. Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor (deși, așa cum am văzut, un creator destul de formal), omul este creatorul marelui și frumosului tărâm al culturii, material și spiritual. Manetti indică unele dintre cele mai uimitoare creații ale omului - piramidele egiptene, turnurile romane, uimitoarea cupolă a

Catedralei din Florența, construită de Brunalleschi cu puțin timp înainte ca Manetti să-și scrie opera. De asemenea, se referă la Arca lui Noe ca un exemplu uimitor de ingeniozitate umană, dar vorbește și despre călătoriile îndrăznețe ale contemporanilor săi în Marea Britanie și în alte mări (cu câteva decenii înainte de călătoria lui Columb). De asemenea, sunt numite lucrări de pictură antică și renascentist, precum și creații poetice, care mărturisesc marele talent creator al unei persoane.

Tot ceea ce a spus Manetti în acest sens a fost formulat în diverse versiuni de către alți umaniști italieni ai acelei epoci. Prin urmare, se poate susține că antropocentrismul, ca punct central al viziunii lor asupra lumii, a însemnat înlocuirea conceptului de îndumnezeire ca unul dintre conceptele de bază ale viziunii religioase-ascetice asupra lumii din Evul Mediu cu conceptul de îndumnezeire a omului, convergența sa maximă cu Dumnezeu pe căile activității creatoare, apoi surprins în atâtea opere de artă care încă încântă oamenii. În acest sens, creativitatea poetică a primit cele mai mari laude. Numai prin ea, unii umaniști credeau și este posibil să înțelegem un zeu care nu este accesibil în alte moduri. Prin urmare, marea operă a lui Dante, numită „Comedia” de către însuși autor, admiratorul său entuziast Boccaccio, și apoi alți umaniști, a fost redenumită „Divina Comedie”.

Semnificația istorică a îndumnezeirii antropocentrice a omului de către umaniștii epocii luate în considerare este extrem de mare datorită faptului că în locul „împărăției lui Dumnezeu” (regnum Dei), care este imposibil pe pământ, a propus ideea de „Împărăția omului” (regnum hominis). Desigur, în acele condiții, această idee este complet utopică, pentru că spiritul-creator uman a fost conceput aici ca un principiu autoexistent. Dar chiar și

și sub aceste premise, a însemnat o revoluție de epocă în viziunea asupra lumii. Divinitatea omului înseamnă pentru Manetti puterea sa mondială, dreptul său la tot ce este nu numai pământesc, ci și ceresc, inclusiv planete, stele și chiar îngeri, care se presupune că au fost create în primul rând pentru slujirea oamenilor.

Un rol uriaș în antropocentrismul umanist îl joacă conceptul de activitate umană, fără de care nu există o nouă înțelegere a omului. Însuși acest concept din vremea lui Platon și a stoicilor, și mai ales din vremea „părinților bisericii”, a constituit cel mai important aspect al categoriei liberului arbitru uman și al relației sale cu providența divină, care în principiu a ghidat fiecare persoană. Aceste idei erau, desigur, obligatorii pentru umaniști, care, totuși, și-au elaborat propria poziție în această problemă cea mai dificilă a filozofiei. Lucrarea lui Salutati „Despre soartă, noroc și șansă” (De fato, fortuna et casu, 1396-1399; poate fi tradusă și prin „Despre soartă, soartă și șansă”) este foarte interesantă aici.

În această lucrare (rămas în manuscris, dar studiată în mod repetat de renascentişti) şi în scrisorile sale, Salutati vorbeşte despre trei înţelegeri ale sorţii. 1) puterea care emană din stele, din cer; 2)

ordinea cauzelor, crescătoare până la prima cauză; 3) providența divină care guvernează atât cele cerești, cât și cele pământești [cf. 39, p. 57]. Prima înțelegere a sorții este complet inacceptabilă pentru creștinism și trebuie respinsă. Doar a treia înțelegere este destul de acceptabilă. În ea, soarta divină nu exclude libertatea voinței umane, care este în concordanță cu ea pe baza ideii de har.

Mai tipică pentru el, ca și pentru alți umaniști, este ideea relației dintre liberul arbitru și conceptul de avere. Acest concept a fost utilizat pe scară largă de aproape toți umaniștii, începând cu Petrarh, care a scris un tratat special „Despre mijloacele împotriva oricărei (adică atât favorabile, cât și nefavorabile - V. S.) avere”. Spre deosebire de soartă, care exprima puterea asupra unei persoane a unor forțe absolute, extraterestre, averea exprimă conceptul de necesitate socială, conturându-se în mod capricios într-o societate a comerțului și a concurenței în dezvoltare, a relațiilor din ce în ce mai complicate între oameni în condițiile înstrăinării crescânde. din ei a rezultatelor activităților lor.în raport cu averea, oricât de imperativă ar fi aceasta în multe cazuri, cu cea mai mare forță se manifestă libertatea umană.

voi. Dacă în fața destinului libertatea voinței umane rămâne secretul supranatural al lui Dumnezeu, atunci în raport cu averea este în principiu în mâinile persoanei însuși. De aici și proclamarea unanimă a libertății voinței umane de către toți umaniștii epocii luate în considerare, începând cu Dante.

Destul de indicativ în acest context este respingerea lor față de așa-numitul determinism astrologic, în virtutea căruia aranjarea stelelor și a corpurilor cerești predetermină complet toate trăsăturile vieții umane, excluzând complet libertatea voinței umane. Cu toate acestea, atitudinea umaniștilor față de astrologie, sau față de ceea ce se numea atunci cu acest nume, este ambiguă. Manetti, de exemplu, îi numește pe Thales și Arhimede astrologi pentru observația lor asupra mișcărilor corpurilor cerești și pentru capacitatea lor de a prezice pe această bază eclipsele solare și lunare și chiar recoltele de pâine, măsline și struguri (Thales). Această manifestare a „astrologiei naturale” este unul dintre semnele divinității minții umane. Un alt lucru este astrologia, așa cum o înțelegem acum (atunci se numea „judiciar”). Determinismul său brut și extrem de simplificat a abordat Salyutati mai degrabă cu conceptul de soartă, dar, după cum am văzut, a fost respins chiar și în acest sens.

Bazându-se pe conceptul de liber arbitru, identificându-l de fapt cu conceptul de libertate, umaniștii au subliniat în toate modurile posibile necesitatea vitală a activității umane și, în acest sens, s-au îmbarcat cu hotărâre pe calea depășirii înțelegerii contemplative a cunoașterii care a predominat în rândul filozofii antici și a determinat complet interpretările sale medievale. Manetti este convins că „darul de a cunoaște și de a acționa”, pe care Dumnezeul atotputernic l-a înzestrat omului, stă la baza puterii și a omului însuși [vezi 55, p. 70]. Glorificarea activității umane este unul

dintre principalele laitmotive ale concepției filozofice a lui Alberti. Conform convingerii sale, formulată, în special, în eseul „Despre familie”, toată natura, începând cu plantele, mărturisește o activitate neobosită. Mai mult, ar trebui să fie caracteristic unei persoane care „s-a născut să nu se estompeze (în inacțiune) în timpul repausului, ci pentru a fi în acțiune” [55, p. 45]. În același timp, glorificarea activității umane a vizat multe dintre aspectele ei specifice – artistice, statale, militare, comerciale, precum și orice activitate de muncă, de exemplu, meșteșugărească etc. Aici s-a manifestat concretitatea vieții.

aspirațiile filozofice ale umaniștilor ca ideologi ai societății burgheze emergente, care a depășit societatea feudal-stagnare. Accentul cuprinzător pus pe rolul activității ca componentă integrală și primară a personalității umane ar putea fi ilustrat printr-o serie de argumente ale lui Alberti, în special, considerațiile sale despre factorul timp, arta folosirii lui etc.

Toate aspectele considerate ale antropocentrismului umanist și-au găsit expresia cea mai generală în construcții morale și etice, raționamente, idei, învățături, într-un fel sau altul orientate către doctrinele corespunzătoare ale filosofilor antici. Aspectul moral și etic a constituit expresia cea mai generală și caracteristică a studia humanitatis. În același timp, este destul de firesc pentru umaniștii perioadei analizate că, pornind de la Petrarh, nu au văzut aproape nicio valoare practică în științele naturii (o excepție binecunoscută ar trebui făcută aici pentru Alberti), deoarece abstractul lor. nivelul filozofic natural, care este, de asemenea, inerent în multe doctrine scolastice medievale, nu avea într-adevăr nici un sunet practic atunci. Desigur, accentul pe aspectul moral al vieții umane (de obicei împletit între umaniști cu aspecte antropologice, psihologice și de altă natură), mai mult, concentrat pe o persoană abstractă, pe „natura umană”, trebuie să o considerăm ca o manifestare a idealismului. Dar, în ciuda acestui fapt, este imposibil să nu vedem în moralizarea umanistă, care a îmbrățișat omul atât ca ființă naturală, cât și ca ființă socială, realizări filozofice și sociale de epocă.

În special, ele sunt asociate cu proclamarea bunătății fundamentale a naturii umane și, mai important, a egalității fundamentale a tuturor oamenilor, indiferent de nașterea lor, din apartenența lor la una sau alta clasă. Deja Petrarh a subliniat că averea este mai puternică decât originea, apartenența socială a unei persoane, dar omul însuși, virtutea sa (virtutea) trebuie să fie mai puternică decât averea (averea și vitejia se luptă pentru o persoană). Definirea personalității umane prin meritul personal datorat propriei sale activități, și nu prin apartenența tribală la una sau alta clasă, a fost poate cea mai frapantă expresie a rolului umaniștilor ca ideologi ai societății burgheze emergente, care a negat clasa feudală. societate.

Un alt aspect important al căutărilor morale și etice ale umaniștilor, pronunțat mai ales de Bruni, care s-a bazat pe Aristotel, a constat în accentuarea necesității organice a societății, a socialității pentru dezvoltarea armonioasă și existența persoanei umane. Căutarea etică a umaniștilor - înțelegerea nevoii de prietenie, iubire, umanitate, subliniind binele societății ca obiectiv cel mai înalt al aspirațiilor umane - a reflectat în mare măsură idealurile republicane ale straturilor popolaniene ale comunelor urbane italiene din acea epocă. Această direcție atunci foarte influentă a gândirii filozofice și a căutărilor etice ale umaniștilor este numită de unii istorici ai acestei perioade „umanism civil (civil).

Lorenzo Valla și epicureismul umanist. Filosoful umanist remarcabil al Renașterii timpurii a fost Lorenzo Valla (1407-1457), care s-a născut la Roma. De tânăr a predat la Universitatea din Pavia (1430). Învățăturile lui Epicur, urâte în special de filozofii creștini, deveniseră până acum cunoscute pe scară largă printre umaniștii italieni datorită descoperirii poemului lui Lucretius „Despre natura lucrurilor” de către Poggio Bracciolini. Valla a intrat în filosofia umanismului în primul rând ca autor al tratatului Despre plăcere (1431; autorul a numit noua sa ediție, mai extinsă, doi ani mai târziu Despre binele adevărat și falsul). Pentru câțiva ani următori, Valla a fost la curtea regelui sicilian Alphonse de Aragon, care se afla într-un lung conflict cu Papa Eugeniu al IV-lea (1431 - 1447) pentru stăpânirea Napoli și sudul Italiei. În acest moment, el a scris o serie de lucrări care au jucat un rol foarte important în dezvoltarea ideologiei și filosofiei anticlericale și antiscolastice. Printre acestea se numără „Refutările dialectice sau reînnoirea tuturor dialecticilor și fundamentelor filozofiei universale” (1433-1439), „Despre legământul monahal”, „Despre liberul arbitru” (1442), „Despre frumusețile limbii latine” (1435-1444) și alții.

Valla a provocat cele mai mari necazuri Bisericii Catolice cu eseul său „Discurs despre falsificarea așa-zisului Act de dar al lui Constantin” (1440), în care, înarmat pe deplin cu cunoștințe istorice și filologice, a dovedit falsificarea acestui document. („fabula nerușinată”), ar fi dăruită de împăratul Constantin la începutul secolului al IV-lea. Papa Silvestru I în semn de recunoștință pentru vindecarea miraculoasă de la

lepra și botezul ulterior. Potrivit acestui document, căruia Curia Romană i-a atribuit forță juridică, Constantin, recunoscându-l pe papă drept șef al bisericii universale, a renunțat la drepturile sale de conducător suprem nu numai în Italia, ci și în toate provinciile vestice ale Imperiului Roman de atunci. . „Darul lui Constantin” a fost considerat timp de multe secole cel mai important act, pe baza căruia papii Romei nu numai că și-au exercitat puterea seculară în regiunea papală a Italiei, ci și-au pretins o astfel de putere în toate țările europene care le-au mărturisit. Dovada falsificării acestui document

(compus deloc în secolul al IV-lea, ci mult mai târziu) a dat o lovitură severă unor astfel de pretenții.

Ca anticlerical, Valla s-a opus în general puterii seculare a papilor romani, oferindu-se să-i priveze complet de ea, dovedind lipsa de sens a ascezei și anacronismul monahismului ca principal purtător oficial al acesteia. A trebuit să se ocupe de Inchiziție, dar a folosit cu pricepere lupta lui Alphonse de Aragon cu Eugen al IV-lea. Umanistul roman a fost un luptător caustic, convins, curajos și dibaci. Ca gânditor profund independent, nu a recunoscut nicio autoritate, declarând în eseul său despre falsificarea „scrisorii lui Constantin”: „Îndrăznesc să mă opun marelui preot suprem” [30, p. 139]. Moartea lui Eugen al IV-lea și depunerea diadei papale asupra lui Nicolae al V-lea (1447-1455) au schimbat situația, căci acest papă bibliofil a simpatizat cu umaniștii și a adunat pe mulți dintre ei în curie (inclusiv Alberti, Manetti, Bracciolini). Aici a ajuns și Valla, devenind profesor la Universitatea din Roma și secretar apostolic. Printre cardinali a avut patroni puternici. În același timp, Valla nu și-a retractat niciuna dintre scrierile și opiniile sale.

În spiritul doctrinei a două adevăruri, la fel ca mulți umaniști, Walla a ignorat de fapt teologia, considerând religia ca o sferă a vieții umane practic-emoționale, nesupusă nici unei raționalizări, nici unei înțelegeri logice, „dialectice”. De aici și atitudinea ostilă a lui Valla față de metafizica scolastică ca o ocupație inactivă, străduindu-se zadarnic să facă înapoi ceea ce nu poate, și într-adevăr nu trebuie înțeles.De aici și atitudinea sa ironic batjocoritoare față de Toma d’Aquino, căruia i-a pus în contrast apostolul Pavel, căci i-a întărit pe creștini . in credinta. Această poziție filozofică generală este definită

la şi concepţiile sale logice şi epistemologice în „Dispute dialectice”.

Aceste opinii sunt pătrunse în primul rând de critica la adresa realismului scolastic. Nominalismul, ca bază factuală a acestei critici, a fost exprimat de Valla într-o formă filologică. El a căutat să dezvăluie incorectitudinea acelor numeroase formațiuni de cuvinte apărute în timpul dominației seculare a scolasticii, din punctul de vedere al normelor clasice ale gramaticii latine. Între timp, multe dintre aceste noi formațiuni verbale [în special substantivele care se termină în ¿tas, de exemplu entitas (existență), quidditas (ceea ce), identitas (identitatea), perseitas (existența în sine), escei-tas (etnia) și o serie de altele] au acționat ca cele mai importante universale, care au jucat un mare rol logic și filozofic. Valla, exprimând un dezgust umanist pentru formalizarea scolastică și nefiind deloc un logician, a vrut să compromită acest rol dezvăluind incorectitudinea lingvistică a unor astfel de cuvinte. „Filozofia lingvistică” a lui Valla și-a găsit continuarea firească în „Frumusețile limbii latine”, care s-au opus numeroaselor manuale dogmatice medievale despre latină, concepute pentru înghesuială. Lucrarea lui Valla a fost un ghid critic pentru gramatică, retorică și

stil. După ce a rezistat la zeci de ediții în secolele XV-XVI, a jucat un rol foarte important în restaurarea latinei clasice în epoca Renașterii.

Reluarea epicureismului, realizată atunci nu numai de Valla, mărturisește nu dependența sclavă a gânditorilor Renașterii de antichitate, ci o atitudine creatoare față de aceasta. Adevărat, acești gânditori nu cunoșteau epicureismul adevărat, istoric, dar ei, desigur, erau bine conștienți de atitudinea puternic negativă față de acesta din partea ideologiei și filozofiei catolice ortodoxe. În deplină concordanță cu aspirațiile moraliste ale marii majorități a asociaților săi, Valla a apelat la etica epicureismului, așa cum a înțeles-o el, pentru a justifica plinătatea vieții umane, al cărei conținut spiritual, în sensul convingerii sale antiascetice, este imposibil fără bunăstarea corporală, activitatea cuprinzătoare a sentimentelor umane. Într-un loc al lucrării sale, autorul și-a exprimat chiar regretul din cauza faptului că o persoană are doar cinci, și nu cincizeci sau chiar cinci sute de sentimente! De aici negativul

Decizia lui Walla către stoici, care, în opinia sa, nu țin cont de faptul că o persoană este formată nu numai din suflet. Desigur, avea o idee foarte grosieră despre stoicism, văzând în el doar un aliat al ascezei creștine. De asemenea, Walla a ignorat complet ontologia atomistă a epicureismului, în care se pare că nu vedea nevoia să-și fundamenteze sistemul moral. Adevărat, ideile sale filozofice generale sunt foarte naturaliste. Urmând exemplul vechilor atomişti, el numeşte natura „învăţătorul" şi „conducătorul vieţii". Intrând pe calea păgânizării creștinismului și făcând referire la imaginile mitologiei antice, autorul tratatului „Despre plăcere" este gata să-și identifice zeii cu natura.

Din punctul de vedere al senzaționalismului, Valla l-a atacat și pe Aristotel, care vedea în contemplație cea mai înaltă fericire disponibilă numai lui Dumnezeu. Pentru autorul tratatului „Despre plăcere", „contemplarea este un proces de cunoaștere" [42, I, p. 101], imposibil fără activitatea simțurilor. Datorită acestei activități, nu este posibil decât să se împlinească cea mai înaltă lege prescrisă de natură tuturor ființelor vii – „a-și păstra viața și trupul și a evita ceea ce pare dăunător" [42, I, p. 94]. De aici necesitatea bucuriei pentru realizarea acestei legi superioare a naturii. Plăcerea ca „plăcerea sufletului și a trupului" este cel mai înalt bine. Unul dintre capitolele primei cărți a aceleiași opere spune că „este imposibil să trăiești fără plăcere, dar se poate fără virtute" [4, p. 79, 80]; altundeva autorul proclamă: „Trăiască plăcerile credincioase și constante în orice vârstă și pentru fiecare sex!" [42, I, p. 90]. Natura sfidătoare a acestor și a altor formulări ale lui Valla (de exemplu, imnul său la vinovăție, care acutizează sentimentele umane) subliniază rolul lor istoric enorm pentru vremea lor, deoarece cu ajutorul unei astfel de psihologii și morale, orientarea sa maximă anti-ascetică a fost realizat.

Nu trebuie gândit, însă, că Valla a urmat calea hedonismului superficial, pe care au mers de multe ori adepții epicureismului vulgarizat. Poziția sa, determinată de nevoia de a expune asceza sanctimonioasă a bisericilor și a celor care i-au urmat, este profund socială.Totuși, această socialitate individualistă diferă de socialitatea lui Bruni și a celorlalți zeloți ai umanismului civil (sau civil). La prima vedere, chiar pare asocial, pentru că Valla dovedește sistematic că nu

a eradicat egoismul naturii umane deja în virtutea legii autoconservării naturale. El susține, de exemplu, în capitolul I al cărții a doua, că propria sa viață este pentru el cel mai înalt bine, mai de preferat decât viața tuturor celorlalți oameni. Până și părinții ar trebui să fie gândiți doar secundar, și cu atât mai mult despre patrie. „Nu prea înțeleg de ce cineva vrea să moară pentru patria sa. Mori pentru că nu vrei ca patria ta să piară, de parcă nici moartea ta n-ar pieri ea” [4, p. 81].

Este imposibil să nu recunoaștem în toate aceste afirmații destul de cinice o expresie vie a individualismului profund născut din noua epocă, pe care o numim de obicei burghez. Umanismul, ca ideologie a claselor care dominau la acea vreme, nu putea să nu aibă în sine această fațetă cea mai importantă. Socialitatea sa se dezvăluie datorită faptului că plăcerea nu este altceva decât căutarea beneficiului, la care toată lumea se străduiește conștient sau inconștient. Virtutea, potrivit lui Walla, nu este altceva decât utilitate. Toate relațiile din societate, începând cu relațiile de familie, sunt supuse acestui principiu.' Societatea nu se poate destrama din cauza universalității sale.

Abaterea de la epicureismul istoric este poate cea mai evidentă în cea de-a treia carte a operei lui Valla. Trei protagoniști - umaniști, contemporani ai autorului - formulează în mod consecvent în ea trei puncte de vedere, trei poziții morale: stoic (ocupă puțin spațiu), epicurean (mai mult de jumătate din întreaga operă îi este dedicată) și creștin, decor. mai departe în ultima carte ca un fel de sinteză a celor două anterioare. Ultima carte este interesantă în interpretarea plăcerii, care se extinde la viața de apoi a unei persoane, deoarece Valla nu putea abandona dogma creștină a nemuririi individuale. Dar înțelegerea sa este foarte originală și curioasă din punct de vedere istoric. Walla nu spune aproape nimic despre condamnarea postumă a unei persoane și despre iad, în care, conform credințelor creștine, ar trebui să cadă majoritatea umanității. Valla, pornind de la faptul că „Dumnezeu a promis că ne va face zei lângă el” [vezi. 39, p. 103], este interesat de paradisul însuși.

El folosește și poziția creștină (ca, într-adevăr, musulmană), potrivit căreia existența postumă este pregătită nu numai pentru suflet, ci și pentru trup. Prin urmare, fericirea cerească este experimentată și de o persoană întreagă, ale cărei sentimente sunt înnobilate.

soţie şi trup rafinat. Și nu va fi hrană mai bună pentru el decât trupul și sângele lui Hristos. În plus, o persoană va fi capabilă să zboare prin aer, fără a ceda păsărilor și să înoate sub apă, fără a ceda peștilor. Va lucra neobosit fie pe căldură, fie pe frig. În cunoaștere și artă și el va fi neobosit și infailibil. Așa este viața cerească, care va deveni o continuare nesfârșită a celei pământești *. Epicureanizarea creștinismului aici s-a transformat într-o umanizare a lumii transcendente, iar împărăția lui Dumnezeu a coincis de fapt complet cu împărăția omului.

Sincretismul panteist al platonicienilor florentini. Cel mai important canal al opoziției antiscolastice a umaniștilor italieni, începând deja cu Petrarh, a fost platonismul. După ce a jucat un rol uriaș în formarea filozofică a creștinismului în epoca patriotismului, platonismul în istoria filosofiei medievale în țările Europei de Vest a devenit uneori baza ideologică pe care învățăturile filozofice (de exemplu, filozofii școlii din Chartres) care erau departe de creaţionismul scolastic oficial s-au format. Nu a existat un apel direct al scolasticii ortodoxe la ideile platonismului. Pentru ea, platonismul și neoplatonismul extrem de modificate și transformate conținute în sinteza creștină a lui Augustin au fost complet suficiente. Dialogurile lui Platon la acel yase, cu excepția a două sau trei, au lipsit din traducerile latine, în timp ce lucrările neoplatoniștilor erau și mai puțin cunoscute. Între timp, în scolastica matură, reprezentată în lucrările lui Aquino și a multora dintre adepții săi, au fost utilizate pe scară largă lucrările lui Aristotel, disecate în spirit creștin-creaționist într-o măsură și mai mare decât ideile platonico-neoplatonice ale lui Augustin din vremea lor. Aceasta explică antipatia puternică față de Aristotel din partea multor filozofi ai umanismului. Pe de altă parte, ideile unor idealiști precum Platon, Plotin și alți neoplatoniști, idei saturate de religiozitate într-o măsură mult mai mare decât cele aristotelice, au oferit material foarte favorabil acelei păgânizări a creștinismului, pe care am remarcat-o de mai multe ori mai sus.

Platonizarea creștinismului, realizată de platoniștii din a doua jumătate a secolului al XV-lea, a devenit o pagină deosebit de interesantă în dezvoltarea filozofiei umanismului italian (și european). De asemenea, a devenit o pagină foarte fructuoasă, pentru că în contextul unei asemenea platopizări și păgânizări, gândirea filosofică a fost scoasă din cadrul monoteist.

creaționismul și a formulat idei noi, foarte productive.

După cum am menționat mai sus, mișcările spirituale profunde și foarte semnificative din punct de vedere istoric din epoca feudalismului, rezumate prin termenii „renaștere” și „umanism”, se referă nu numai la istoria medievală a Italiei și a Europei, ci și la istoria altor țări. din aceeași epocă. O pagină foarte interesantă a unei astfel de mișcări

a apărut în Bizanț. Cel mai puternic despotism ideologic al ortodoxiei creștine, care a dominat aici, nu a împiedicat apariția în Bizanț a secolelor XIV-XV. mișcarea umanistă și aspirațiile filozofice aferente. Nu există nicio modalitate de a lua în considerare un fenomen cultural și istoric atât de interesant și, la prima vedere, chiar misterios. Să subliniem doar că continuitatea directă a limbii, a teritoriului și a tradițiilor create în Bizanț nu mai puțin, dacă nu mai mult, condiții favorabile dezvoltării anumitor idei revivalist-umaniste (care nu au depășit limitele unei elite intelectuale destul de înguste).). Cel mai bun, aparent, în comparație cu toate celelalte țări, păstrarea operelor literaturii și filosofiei grecești antice a contribuit în multe privințe la apariția unor tendințe neortodoxe în gândirea filozofică și religioasă.

Cel mai mare rol în stimularea mișcării platonice din Italia Renașterii l-a jucat George Gemist Plifon (c. 1355-1452). Deși, prin origine, aparținea celui mai înalt cler ortodox, a tratat creștinismul foarte liber (a fost interesat, de exemplu, de religiile musulmane și evreiești). În plus, Plethon a fost o figură politică activă care a visat să conducă statul bizantino-grec din criză, concentrându-se pe modelele grecești antice, centralizarea și încălcarea mănăstirilor. Fiind un pasionat al renașterii culturii antice, și-a scris principala lucrare „Legile”, în chiar titlul căreia și-a exprimat orientarea către marele idealist grec antic. Păgânizarea creștinismului a fost exprimată de autorul bizantin sub forma unei întoarceri directe la zeii păgâni ai panteonului olimpic - la zeul suprem Zeus, Poseidon, Hera etc. Cu toate acestea, zeii păgâni sunt personificări ale conceptelor filozofice și categorii culese din universul filosofic platonico-neoplatonic. Scopul principal al cereștilor olimpice este să servească drept mediatori

o legătură între suprema unitate primară divină și lumea reală pământească a multiplicității senzoriale. Esența creaționistă a monoteismului creștin este mult stinsă în sistemul filosofului bizantin.

Acasă nu s-a bucurat de o mare influență (în 1460, „Legile” au fost chiar arse prin hotărârea Patriarhului Constantinopolului). Dar Plifon a luat un fel de răzbunare în Italia, pe care a vizitat-o ca membru al catedralelor Ferrara și Florența, unde în 1438-1439. S -a încercat unirea bisericii catolice cu cea ortodoxă. Plethon a stabilit aici contacte cu umaniștii italieni, iar cu lecturile sale despre filosofia lui Platon și a neoplatoniștilor, a contribuit foarte mult la adâncirea în continuare a interesului față de ea în rândul umaniștilor.

Aparent, sub influența lui Plethon (dar după moartea sa), Cosimo de Medici, pe atunci șeful Republicii Florentine, a autorizat înființarea aici în 1459 a Academiei Platonice, orientată către prototipul antic atenian. A devenit un cerc foarte influent de umaniști italieni, care au fost uniți de un interes puternic pentru cercul platonic de idei. Lărgimea acestui cerc a predeterminat în mare măsură sprijinul celei mai noi Academii Platonice nu numai de la filozofi, ci și de la

scriitori, artiști, unii politicieni și pur și simplu oameni în căutarea spirituală.

Harnicul Marsilio Ficino (1433-1499) a devenit curând șeful Academiei Florentine. Îndrăgostirea de platonism nu l-a împiedicat să devină slujitor al Bisericii Catolice, iar atmosfera religioasă destul de liberă a Florenței i-a permis să-și dedice unele dintre predicile din temple „divinului Platon” (acasă a pus chiar și o lumânare). în faţa bustului său). Meritele lui Ficino în răspândirea platonismului sunt asociate în primul rând cu traducerea în latină a tuturor dialogurilor lui Platon, precum și cu opera principalilor neoplatoniști antici - Plotin, Iamblichus, Proclus, Porfirie și, în plus, părți din Areopagita. În viziunea lui Ficino și a tuturor celorlalți gânditori ai acestei epoci, platonismul și neoplatonismul constituiau o singură doctrină filozofică. Diferența lor a fost clarificată mult mai târziu. Toți acești filozofi au fost precedați de o traducere a așa-numitelor lucrări ermetice, care au fost apoi atribuite „miticului Hermes Trismegistus, care ar fi trăit înaintea tuturor filozofilor greci și a fost considerat fondatorul religiei.

tradiție filozofică, la care s-a alăturat Platon (studiile ulterioare au arătat că în realitate aceste lucrări nu au apărut mai devreme de secolele II-III și reprezintă un amestec eclectic de idei platonice, pitagorice și stoice). În spiritul platonismului, Ficino a scris și propriile sale lucrări - „Despre religia creștină” (1476) și „Teologia lui Platon despre nemurirea sufletului” (1469-1474).

Cea mai importantă problemă teoretică și ideologică a epocii sale – relația dintre religie și filozofie – a fost rezolvată de Ficino într-o manieră antiscolastică. Scolasticismul dogmatic și autoritar, care în forma sa tomistă a rămas doctrina oficială teologică și filozofică a catolicismului, privea în continuare filosofia ca pe un slujitor al doctrinei sale confesionale. Ficino a adus laolaltă religia și filosofia, dar le-a considerat, ca să spunem așa, surori egale: pe de o parte, „religia învățată” (docta rcligio), iar pe de altă parte, „filosofia pioasă” (pia phiiosophia). Pe o asemenea bază teoretică, continuând parcă ideile lui Plethon și întrunind aspirațiile universaliste ale culturii umaniste, autorul tratatului „Despre religia creștină” a propus aici conceptul de „religie universală” (pe care a numit-o și „naturală”. ").

În virtutea acestui concept, religia este o formă necesară a vieții spirituale a tuturor popoarelor, iar crezurile specifice și cultele lor corespunzătoare sunt diverse manifestări ale unui anumit adevăr religios unificat. Deși creștinismul este expresia cea mai perfectă și exactă a doctrinei religioase universale, toate celelalte varietăți ale acesteia nu sunt în nici un caz rezultatul vreunei înșelăciuni diabolice a popoarelor care le împărtășesc, ca fanatici dogmatici-fanatici ai dogmei catolice (și altele). , respectiv) afirmat de obicei, dar se încadrează perfect în planurile providenței divine. Conceptul de „religie universală” în ansamblu ar trebui considerat ca una dintre primele expresii ale toleranței religioase, care a fost un

element esențial al ideologiei umaniste. Ficino însuși, în plus, acest concept a condus uneori la o atitudine disprețuitoare față de partea cultă a creștinismului.

Am văzut mai sus cum au crescut ideile panteiste în rândul umaniștilor din prima jumătate a secolului al XV-lea, dar acum ele și-au atins cea mai mare putere pe baza ontologiei și cosmologiei neoplatonice. Unul dintre capitolele lucrării lui Ficino „Teologia lui Platon despre nemurirea sufletului" se numește „Dumnezeu este peste tot",

dar panteismul lui nu poate fi în niciun caz interpretat ca panteism naturalist, în care natura îl împinge pe Dumnezeu, producătorul ei. Ficino se opune filosofilor medievali și moderni care l-au identificat excesiv pe Dumnezeu cu natura (el numește direct aici amalrican). Dumnezeu ca unitate primordială complet necorporală, absolută, se află în afara lumii, care este o ierarhie a spiritualității în scădere și a fizicității în creștere. Dar ierarhia cosmică este, parcă, cufundată în Dumnezeu, ale cărui radiații pătrund în întreaga lume. Principalele etape ale tensiunii în scădere a puterii divine sunt oștirea îngerilor, identificată și cu mintea cosmică, apoi cu sufletul lumii. În ele, prototipurile divine, sau ideile, sunt imprimate cu cea mai mare puritate, care este deja distorsionată la nivelul calităților și, mai mult, al formelor lumii corporale și plurale. Deși această schemă ontologico-cosmologică ierarhică este în principiu neoplatonică și mistico-panteistă, elementul de panteism din ea este mult mai important decât elementul de misticism. În comparație cu interpretările teiste, pentru care zeul autoexistent, care are ființă ultimă, se află în afara naturii, iar omul nu ajunge niciodată la el, în ideile panteiste, un zeu depersonalizat, de asemenea debordant de ființă, nu poate exista și poate fi conceput fără natură, și cu atât mai mult fără om.

Caracterul renascentist al panteismului, pe care îl întâlnim la Ficino, se exprimă și prin faptul că sufletul lumii - ultima ipostază complet necorporală, cea mai apropiată de lumea corporalo-terestră pe care o radiază - este subliniat chiar mai mult decât zeul care dă naștere. la el. Deși panteismul nu elimină dualismul care este neapărat inerent oricărei doctrine religioase, el este foarte atenuat în doctrinele mistico-panteiste. Creaționismul religiilor monoteiste oficiale în conceptele panteiste este complet dat deoparte în favoarea conceptelor de generație atemporală și mediată a naturii și a omului de către Dumnezeu. Mutând accentul ontologiei sale de la Dumnezeu către sufletul lumii, Ficino atrage astfel atenția principală asupra lumii, unită, animată și luminată de ea. Frumusețea, dragostea și plăcerea în sistemul lui Ficino sunt considerate principii cosmice. Omul este și veriga centrală a cosmosului, fie și numai în virtutea faptului că sufletul lumii este, în esență, propriul său suflet absolutizat. Glorificând puterea unui om care se presupune că conduce lumea socială

(familie, stat, popoare), Ficino îl considera capabil să domine lumea naturală. În acest context, el a divinizat omul la fel de mult (dacă nu mai mult) decât umaniștii anteriori.

Punctul culminant al antropocentrismului umanist în Pico della Mirandola. Un alt reprezentant major al platonismului florentin a fost Pico della Mirandola (1463-1494). Contele Pico, extrem de înzestrat și bogat, care stăpânea greacă, arabă, ebraică și aramaica, a manifestat un mare interes pentru diferitele învățături religioase (în special Cabala) și filozofice din Orientul Mijlociu. În decembrie 1486, tânărul strălucit a trimis la Roma „Concluziile (conclusiones) filozofice, cabalistice și teologice” ale sale, cuprinzând 900 de teze „despre tot ceea ce se poate cunoaște”. Pico urma să apere aceste teze într-o dispută împotriva filozofilor întregii Europe. Conflictul cu curia papală a dus la faptul că toate aceste teze au fost declarate eretice de către Papa Inocențiu al VIII-lea și disputa nu a avut loc. Pico și-a petrecut ultimii ani în compania lui Marsilio Ficino, devenind, parcă, al doilea șef al Academiei Florentine. În această perioadă, el a scris tratatele latine Heptaple (o interpretare alegorică a Vechiului Testament, șapte zile de creație), Despre ființa și Unul și Raționamentul împotriva astrologiei.

Aspirațiile universalist-sincretice ale culturii umaniste din perioada luată în considerare, care și-au primit generalizarea în conceptele de „religie universală” ale lui Plithon și Ficino, și-au găsit o nouă expresie în tezele lui Pico mai sus menționate. Autorul lor și-a subliniat hotărârea, „de a nu jura credință nimănui, după ce a urmat căile tuturor profesorilor de filozofie, de a explora totul, de a studia toate școlile... de a atinge toate doctrinele...” (42, II, p. 259). Tezele lui Pico conțineau prevederi culese din multe învățături filozofice și religioase antice și medievale (care au fost mai mult identificate decât diferite). De aici împletirea bizară a imaginilor lui Hristos, Moise, Mahomed, Zoroastru (care era considerat întemeietorul vechii religii iraniene a mazdaismului), Hermes Trismegistus, anticul grec Orfeu, precum și filozofii Platon, Aristotel, Plotin, Proclus, Empedocles. , al-Farabi, Avicenna, Averroes, Toma d'Aquino, Albert Mare etc.

În aceste tratate, Pico a exprimat idei panteiste, în general, asemănătoare ideilor lui Ficino. Cu toate acestea, în același timp, ponderea vederilor naturaliste în Pico este mare. El se opune concepțiilor astrologice ale erei sale.

a stabilit o astfel de înțelegere a „legii divine”, care presupunea aprofundarea în natura lucrurilor reale și identificarea cauzelor lor reale, ceea ce era o poziție foarte promițătoare.

În acest sens, Pico a fost unul dintre primii din epoca sa dinamică care a pornit pe calea regândirii a ceea ce încă din antichitate a fost numit cuvântul grecesc „magie”. Sensului de „vrăjitorie” al acestui cuvânt (întorcându-se profund în timpurile preistorice), el a opus sensul rațional, asociat cu înțelegerea realului, și nu secretelor

imaginare ale naturii. Primul tip de magie (numită adesea „magie neagră” în Evul Mediu) lasă o persoană sclava unor forțe malefice, „demonice”. Cealaltă varietate a sa, care mărturisește înțelegerea anumitor forțe „divine” favorabile (și, prin urmare, în Evul Mediu, era adesea numită „magie albă”), a ajuns acum să fie numită „magie naturală” (magia naturalis), indicând înţelegerea secretelor pur naturale. În viitor, după cum vom vedea, a devenit unul dintre principalele instrumente pentru realizarea „împărăției omului”.

Marginea acestor idei ale lui Pico a fost îndreptată și împotriva „determinismului astrologic” superstițios, care a blocat activitatea umană, privând-o de substanța libertății. Fundamentarea acestuia din urmă este scopul principal al lui Pico în „Discursul său despre demnitatea omului”, care trebuia să deschidă disputa care nu a avut loc la Roma.

Conținutul teoretic al acestei Orății rezumă ideile antropocentrice ale umaniștilor. Așa este interpretarea ideilor Vechiului Testament despre crearea omului de către Dumnezeu ca încununare a activității sale creatoare, în care Pico face ecou unii dintre „părinții bisericii”.

Dumnezeu îl plasează pe om chiar în centrul cosmosului, făcându-l, parcă, un judecător al înțelepciunii, măreției și frumuseții universului ridicat de el. În același timp, ideile despre om sunt pătrunse și de ideile de identitate a microcosmosului uman și a macrocosmosului divin-natural. Naturalismul fundamental al acestor idei a fost însă complicat și distrus de ideile monoteiste-creaționiste ale lui Pico, datorită cărora spiritul uman, ca schiță directă a unui zeu supranatural, a depășit limitele lumilor pământești și chiar cerești. În Heptaple, de exemplu, Pico a subliniat că omul constituie o a patra lume specială, împreună cu lumile sublunare, celest și celest. În Rech, pe de o parte, o persoană

acţionează ca „mediator între toate creaturile” [42,11, p. 248] - pământesc și ceresc; pe de altă parte, el este, parcă, în afara tuturor acestor ființe, căci, sublinia Pico în eseul său „Împotriva astrologiei”, „minunile spiritului uman depășesc [minunile] cerului... Nu există nimic mai mare. pe pământ decât omul și în om – nimic mai mare decât mintea (mens) și sufletul (anima). Dacă te ridici deasupra lor, atunci te ridici deasupra cerurilor...” [43a, p. 115].

Miracolele spiritului uman sunt determinate de libertatea voinței sale, libertatea deplină de a alege cele mai diverse căi. Ea devine deosebit de proeminentă datorită tăcurii funcţiunii fatidice a lui Dumnezeu, deşi nici în aceste condiţii libertatea umană nu poate fi privită ca un arbitrar haotic, deoarece Dumnezeu Tatăl, creând pe om, a pus în el „seminţele şi embrionii unui viață diversă” [42, II, p. 249]. Cu toate acestea, utilizarea lor este supusă puterii individului însuși. El poate să coboare atât la starea cea mai de jos, animală, cât și să se ridice la perfecțiunea îngerească. În acest din urmă caz, o persoană este, de fapt, demnă de o admirație mai mare decât îngerii, deoarece ei imediat (sau la scurt timp după crearea lor) primesc cele mai înalte

perfecțiuni spirituale de la Dumnezeu și o persoană trebuie să le atingă într-o luptă grea de viață.

Libertatea de alegere, acest cel mai mare dar al lui Dumnezeu, este saturată în Pico de un profund conținut moral. Cunoașterea de sine socratică ne îndreaptă către calea perfecțiunii morale, implicând lupta împotriva pasiunilor, asimilarea unor reguli de viață („nimic prea mult”), iar acest lucru este imposibil fără asimilarea profunzimii filozofiei autentice.

Un om liber poate accepta ca adevăr doar ceea ce crede sincer. Pico subliniază că el însuși studiază filosofia doar de dragul ei și îi condamnă aspru pe cei care văd principala binecuvântare a vieții în obținerea de bani și faimă. F. Engels, caracterizand marile personalități ale Renașterii și numindu-le „titani”, a subliniat că acest titanism era determinat în mare măsură de faptul că nu erau limitate în mod burghez [vezi. 1, vol. 20, p. 346]. Pico este foarte revelator în acest sens. Căutarea sa pasionată a adevărului, indiferent de unde ar veni el, absența completă a dogmatismului religios asociat cu acesta, și în special accentul pus pe libertatea maximă a omului, a făcut din ideile sale unul dintre punctele cheie ale filosofiei și ideologiei umaniste.

3. TRANSFORMAREA PANTEISTICĂ A FILOZOFIEI MEDIEVALE ÎN RENAȘTERE ÎN OPERAREA LUI NICHOLAS DE CUSA

Contemporan al multor umaniști italieni discutați mai sus, Nicolae din Cusa (1401-1464) este unul dintre cei mai profundi filozofi ai Renașterii. Fiind originar din Germania de Sud (orașul Cuza), de o origine complet umilă, Nikolai, deja în anii de școală, a fost influențat de mistici („frații vieții comune”). La Universitatea din Padova, pe lângă educația umanitară obișnuită, care consta în perfecționarea limbii latine și în studiul greacă, Nikolai era pasionat de matematică și astronomie. Pe viitor, a trebuit să aleagă o carieră spirituală. Tânărul preot, care a făcut legături cu umaniștii italieni, a fost capturat de mișcarea acestora.

Poate că, ca niciun alt filosof al acestei epoci, Nicolae a combinat în lucrările sale și în activitățile sale cultura Evului Mediu și cultura umanismului care progresa viguros. Pe de o parte, este un ierarh foarte activ al Bisericii Catolice, pe care în 1448 papa umanistul Nicolae al V-lea l-a ridicat la rangul de cardinal. Pe de altă parte, el este un participant activ în cercul umaniștilor care s-a format în jurul acestui papă. Pentru atmosfera care a domnit aici, bunele relații ale filosofului-cardinal cu un astfel de tulburător al păcii bisericești precum Lorenzo Valla sunt orientative. Cuzaneții au dobândit cea mai mare influență atunci când Piccolomini, un prieten al tinereții sale, a devenit Papa Pius 11, iar el a devenit de fapt a doua persoană în ierarhia bisericii romane.

Treburile confesionale și administrative au fost combinate cu activitatea literară productivă a lui Nikolai. A scris o serie de

lucrări filozofice în latină - în genul unui tratat, reflecție, dialog. De asemenea, are propriile sale lucrări științifice. Foarte indicativ, de exemplu, este dialogul său „On the Experience with Scales” (1450), care prevedea introducerea unor metode cantitative pentru o cunoaştere mai exactă a fenomenelor naturale. Spre deosebire de majoritatea covârșitoare a filozofilor umaniști italieni contemporani, Kuzanets era profund interesat de problemele de matematică și științe naturale, iar doctrina sa filozofică este de neînțeles în afara acestor interese. Un slujitor proeminent al bisericii, desigur, are lucrări pur teologice (în special predici).

Într-una dintre ele - „Consimțământul credinței” (1453) - există ideea unei religii sincretice, în care, în principiu, toate confesiunile religioase existente pot fi unite sub auspiciile „Logosului divin”. O singură bază pentru toate cultele va fi posibilă într-o eră în care războaiele religioase își vor pierde orice sens. Filosoful-cardinal a reflectat aici aspirațiile universaliste, atât de răspândite în epoca sa, încât până și conducerea Bisericii Romano-Catolice a fost influențată de ele (am văzut mai sus că aceleași aspirații au fost formulate mai temeinic de către filozofii Academiei Platonice din Florența, dar după Cusan).

Conținutul filozofic al lucrărilor lui Nicolae este adesea foarte greu de separat de cel teologic. În acest sens, el reprezintă tradiția medievală cu amestecul ei de teologie și filozofie.

Cel mai semnificativ și celebru dintre ele este tratatul „Despre ignoranța învățată” (De docta ignorantia – poate fi tradus prin „Despre ignoranța înțeleaptă”, „Despre ignoranța cunoașterii”, 1440). Este alăturat de un alt tratat - „Despre Adormiri” (nu mai târziu de 1444). La câțiva ani după scrierea „Ignoranței academice”, teologul din Heidelberg Johann Wenck, un susținător al scolasticii tradiționale, în eseul său „Literatura ignorantă” l-a atacat pe autor cu critici acerbe, pentru că vedea în „Ignoranța academică” ideea de identificându-L pe Dumnezeu cu creațiile sale (care mult mai târziu a devenit cunoscută drept termenul grecesc „panteism”), condamnat de mai multe ori de Biserica Catolică. Deși timpul nu era prielnic pentru succesul acestui tip de acuzație (în plus, Nicholas însuși devenise cardinal până atunci), compoziția agresivă a lui Wenck era nesigură și Kuzanets a scris un eseu „Apologia ignoranței învățate” (1449), încercând să dovediți aici că ideile sale sunt pe deplin în concordanță cu doctrina creștină ortodoxă. În 1450, Nikolai a scris patru dialoguri sub titlul general „Simplu”. Primele două dintre ele se numesc „Despre înțelepciune”, al treilea – „Despre minte”, al patrulea – „Despre experiența cu cântare” (menționată mai sus). Numele acestor dialoguri, precum și conținutul lor, atrage atenția prin ideea sa umanist-democratică de a apela la adevărata înțelepciune nu la un reprezentant al breslei științei oficiale, ci la o persoană din popor care nu este confundată de către această pseudo-bursă.

Ca gânditor al erei de tranziție a Evului Mediu, transformându-se în Renaștere, Nicolae din Cusa

demonstrează în lucrările sale diverse laturi și fațete, adesea foarte contradictorii, ale acestei epoci. Ca mistic și contemplativ, pe care poate că a devenit deja în tinerețe, este un dușman al scolasticii, mai ales al tomistului, care a condus gândirea umană pe aleile oarbe ale cunoașterii lui Dumnezeu. Pe calea misticismului, Nicolae a luptat pentru cunoașterea eficientă a lui Dumnezeu. Acest lucru este dovedit de însuși titlurile unora dintre lucrările sale - „Despre Dumnezeul ascuns”, „Despre căutarea lui Dumnezeu”, „Despre Fiul lui Dumnezeu”, „Despre darul Tatălui luminilor” (toate au fost scrise în 1445-1447), „Despre Viziunea 6oraj> (1453), care au o orientare pur speculativă.) Se crede că după scrierea „Ignoranței științifice” și „Despre presupuneri”, mai ales după 1450, când s-au scris dialogurile „Omul simplu”, s-au intensificat stările mistice ale filosofului-cardinal, ceea ce s-a reflectat în lucrările sale, interpretând conceptul de Dumnezeu într-un plan filosofic abstract, - „Despre Posibilitate-Ființă” (1460) , „Pe celălalt” (1462), precum și în lucrările în care adevărurile dorite sunt îmbrăcate într-o formă alegorico-simbolică - „Despre Beryl” (ochelari spirituali, 1458), „La vânătoarea înțelepciunii” (1463), „Despre jocul cu minge” (1463), „Pe culmea contemplației” (1464) *.

Kuzanets a fost, de asemenea, un dușman al scolasticii ca reprezentant al educației umaniste, care a acordat o mare atenție problemelor științelor naturale. De aici și pătrunderea puternică a considerațiilor și ideilor naturaliste în construcțiile speculativ-mistice ale Cușanului. Pe de o parte, se dezvoltă din tradiția filosofării medievale, dar în principal din canalul său neortodox, asociat cu o înțelegere panteistă a relației dintre Dumnezeu și om. Această tradiție, începută în Europa de Vest de către Scotus Eriugena, a avut mulți succesori, mai ales în Germania, patria Kuzanilor. Meister Eckhart, cel mai semnificativ teoretician al panteismului mistic la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea, a avut cea mai mare influență asupra lui. Părerile cusanianului s-au format și sub influența profundă a lucrărilor mistice, care au fost apoi atribuite lui Dionisie Areopagitul și au avut un impact uriaș asupra panteismului european încă de pe vremea lui Scotus Eriugena. Nicolae a citit cu atenție aceste lucrări. Cu toate acestea, cu toată importanța tradiției panteiste și a Areopagitei pentru formarea lumii

* În viitor, citatele și referințele vor fi date conform surselor indicate în bibliografie prin numerele 59 a, 59 b, 59 c.

numai asta cu greu l-ar duce dincolo de ceea ce a fost deja formulat (mai ales de Eckhart). Totuși, mișcarea umanistă, în care Nicolae a fost profund implicat, a dat naștere celui mai aprins interes al său pentru învățăturile și ideile filozofice antice, puțin cunoscute sau deloc cunoscute scolasticii. Dintre aceste învățături, Cusan a fost

poate cel mai puțin interesat de Aristotel, care în ochii lui (ca și în ochii altor umaniști) era compromis de scolastică. Într-una dintre ultimele sale lucrări, Vânătoarea de înțelepciune, autorul vorbește despre opera lui Diogenes Laertius, Viețile filozofilor (cum o numește el), care, după cum știți, reprezintă istoria întregii filosofii antice și a fost redescoperită. de umaniștii din această epocă. Considerând filozofii drept „vânători de înțelepciune”, Kuzanets a subliniat că citirea cărții lui Diogene Laertius l-a făcut „din tot sufletul să se predea meditației, mai dulce decât nimic nu poate fi în viața omului” (Vânătoarea de înțelepciune. Prolog).

În diferite cărți despre istoria filosofiei, Nicolae din Cusa este de obicei caracterizat ca un platonic. Într-adevăr, [(are multe referiri la Platon. Dar platonismul lui Cusan ar trebui înțeles mai larg, inclusiv neoplatonismul, care a avut o mare influență asupra lui chiar înainte de platoniciștii florentini. Proclus este una dintre principalele sale autorități filozofice. După cum știți, Areopagita a cunoscut, de asemenea, o influență uriașă a neoplatonismului (în special același Proclu). Cu toate acestea, Cusanz nu trebuie considerat doar un platonic. fundal.Într-un context diferit, Nicolae folosește ideile altor filozofi și teologi antici - Augustin, Boethius, Socrate, Anaxagoras, stoici, atomiști. Desigur, nu-l uită pe Moise, care ar fi „descris crearea lumii”. chiar înaintea filozofilor” [ibid., 9, 23].

Ca orice gânditor original, Kuzaneții, crescând din tradiții diferite, i-au tratat independent și selectiv, atrăgând, atunci când avea nevoie, idei de la alți filozofi care nu aparțineau acestor tradiții. „Selectivitatea” lui Nicolae a fost determinată de apartenența sa la mișcarea umanistă. Un rol important în formarea unei astfel de selectivități l-au jucat interesele matematice și științe naturale ale lui Cusan, ceea ce l-a făcut diferit de majoritatea celorlalți umaniști ai acelei epoci.

Semnificația activității sale filozofice, spre deosebire de majoritatea dintre ei (cu excepția platonicienilor florentini care au vorbit mai târziu decât Nicolae), s-a datorat faptului că el a „schimbat” tradițiile filosofice vechi de secole pentru a înțelege problemele pe care epoca umanismului. adus cu el.

Despre funcțiile epistemologice ale conceptului de Dumnezeu în istoria filozofiei. Conceptul de Dumnezeu a rămas cel mai larg concept atât al gândirii religioase, cât și al gândirii filozofice, care în epoca luată în considerare erau încă în cea mai strânsă legătură. Acest concept cel mai complex este foarte amorf și ambiguu, mai ales în conținutul său strict religios. Totuși, în multicolorul irizat al acestui conținut, care reflectă fantastic complexitatea enormă a antropologiei și psihologiei unei persoane în existența sa individuală și cu atât mai mult socială, există de fapt trăsături, aspecte sau funcții filozofice, epistemologice, care explică multe în Stabilitatea de o mie de ani a acestui concept cu toate transformările sale, pentru că de foarte multe ori a rezumat problema incognoscibilității și cunoștinței lumii și omului.

Pe cel mai important dintre aceste aspecte îl vom numi funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, în virtutea căreia Dumnezeu apare ca o ființă cu totul misterioasă, misterioasă, anulând eforturile cognitive ale omului, afirmând totalul incognoscibilitate a lumii. Acest concept principal, foarte amorf, despre Dumnezeu, a împins întotdeauna o persoană spre agnosticism, ajutându-l să-l fixeze într-o poziție de neîncredere în forțele proprii. Funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu este în primul rând o funcție religioasă. În virtutea acestei funcții, o persoană este doar un petiționar în fața principiului supranatural, divin. Această funcție, într-o oarecare măsură inerentă ideii oricărui zeu, atinge punctul culminant în conceptul de zeu monoteist, reflectând enorma varietate de probleme care au apărut în fața naturii și cu atât mai mult în condițiile care au apărut. în procesul de dezvoltare a societății însăși - o înstrăinare din ce în ce mai adâncă a rezultatelor activităților umane față de omul însuși, exploatare din ce în ce mai mare, legi tot mai complicate ale culturii pe care o creează.

Dar funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu în forma sa „pură” nu se manifestă foarte des, pentru că o persoană reală nu este doar un solicitant pentru forțele supranaturale personificate de Dumnezeu, ci și o ființă care cunoaște și acționează.

existente, fără de care zona de cultură creată de el ar fi complet imposibilă. Prin urmare, conceptul de Dumnezeu reflectă în mod necesar această latură a ființei umane, iar religia este nevoită să sancționeze o astfel de reflecție, altfel și-ar rupe legătura cu viața. De aici, funcția opusă a intelectualului mistificator față de conceptul de Dumnezeu, menită să consolideze cumva rezultatele activității cognitive umane și să-l sprijine în lupta pentru succesul ulterioar pe această cale. Pentru a clarifica această funcție, trebuie să țineți cont de faptul că în procesul de dezvoltare a activității cognitive, o persoană tinde să absolutizeze unele dintre rezultatele sale deosebit de semnificative (așa cum apar într-una sau alta epocă). Rezultatele de acest fel, atribuite lui Dumnezeu ca ființă supremă, constituie ceea ce numim funcția intelectualizantă a conceptului despre el. Prezența unei astfel de funcții inspiră o persoană (desigur, în condițiile formațiunilor pre-socialiste) în eforturile sale cognitive.

Niciuna dintre cele două funcții epistemologice opuse ale conceptului de Dumnezeu nu poate exista separat de cealaltă, ci proporțional, în natura îmbinării lor, întreaga complexitate a relației dintre religie, care face întotdeauna apel în primul rând la funcția mistifiantă a divinului. concept, și filozofie, care în principiu urmărește să maximizeze latura intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu (în același timp, filosofia materialistă este mai mult decât idealistă). În gândirea religios-mistică, care subliniază în toate felurile posibile misterul și incognoscibilitatea ființei divine, latura ei mistifiantă este maximă, în timp ce în gândirea scolastică este deja mai mică. În același timp, în direcțiile opoziționale-raționaliste ale filosofiei medievale, componenta intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu a

jucat un rol important, în timp ce componenta mistifiantă a fost retrogradată pe plan secund.

În filosofia creștină a epocii patristicii, esența mistifiantă a conceptului de Dumnezeu este cel mai convingător, energic și elocvent formulată în lucrările incluse în corpus Areopagitului. Această esență este în primul rând și în principal legată de predarea teologiei negative (apofatice), care se întoarce la Platon, Philon al Alexandriei, Plotin. Un rol mai mic în Areopagită îl joacă teologia pozitivă (katafatică), care, în ideile sale despre un singur zeu, pornește din

analogii între diversele calități ale lumii vizibile, și mai ales ale omului, și o ființă divină, al cărei concept se formează datorită absolutizării acestor atribute. Spre deosebire de teologia pozitivă, teologia apofatică neagă în orice mod posibil orice atribut al lui Dumnezeu. În orice mod posibil, subliniind incognoscibilitatea și înstrăinarea lui de lumea vizibilă și inteligibilă, teologia negativă insistă asupra naturii supranaturale a lui Dumnezeu. Dar aceasta îi vine cu un preț destul de mare, căci negarea completă a tuturor atributelor lui Dumnezeu duce la depersonalizarea lui și, astfel, la panteism, ale cărui trăsături cele mai importante sunt impersonalitatea unui singur principiu divin și apropierea maximă a acestuia de natura si omul.

Ontologie panteistă a lui Cusan. Conceptul de Dumnezeu al lui Kuzanets ar trebui interpretat ca panteist, în ciuda faptului că atât în literatura istorică și filozofică străină, cât și în literatura sovietică, afirmațiile referitoare la natura teistă a acestui concept nu sunt neobișnuite. În general, având în vedere amorfitatea mult-valorică a conceptului de Dumnezeu, între teism, care stă la baza oricărei religii monoteiste și insistă nu numai pe o înțelegere personal-transcendentală a acesteia și pe creativitatea liberă, ci și pe omniprezența acestui principiu atotputernic. , și panteismul, care, deși subminează interpretarea personal-transcendentală a lui Dumnezeu, dar insistă asupra impersonalității și omniprezenței sale, nu există o graniță dură, de netrecut. De asemenea, trebuie avut în vedere faptul că teismul și panteismul (precum și deismul) au în comun ideea unei existențe speciale, complet spirituale a lui Dumnezeu, primară în raport cu lumea naturii și a omului, care nu poate exista fără astfel. existenţă. Cu toate acestea, există o diferență semnificativă între aceste domenii ale gândirii filozofice și religioase, nu numai în înțelegerea spiritualității acestei ființe supranaturale, ci și în înțelegerea naturii dependenței lumii vizibile corporale de începutul completului incorporal și de neînțeles. . Când comparăm panteismul cu teismul, este imposibil să nu remarcăm slăbirea funcțiilor creatoare ale conceptului de Dumnezeu în primul în comparație cu cel de-al doilea, cu o creștere simultană a caracteristicilor sale filozofice abstracte. Cu toate aceste trăsături ale conceptului de Dumnezeu, ne întâlnim în „Ignoranța științifică” și în alte lucrări ale lui Nicolae de Cuza.

Urmărind în mod constant doctrina teologiei negative, el este unul dintre cei mai târziu și cei mai proeminenti „apofatici”

în istoria filozofiei. Kuzanul în ansamblu a avut o atitudine negativă față de teologia pozitivă inerentă scolasticii, care a căutat să stabilească anumite semne ale unei ființe divine. În loc să-L înalțe pe Dumnezeu mai presus de creație, potrivit lui Nicholas, ea îl face dependent de creație. Teologia negativă a isei merge până acolo încât chiar respinge interpretarea lui Dumnezeu ca tată, fiu și duh sfânt [vezi: Ignoranța învățată, Í, 26, 87], care este fundamentală pentru teologia creștină, dar „termină” ființa divină. Avantajul teologiei negative este însă că ea duce în mod necesar la înțelegerea lui Dumnezeu ca o ființă complet infinită, sau absolut, „maxim absolut” – cel mai frecvent nume pentru Dumnezeu în lucrările lui Cusan. Patosul infinitului și în același timp al unității sale străbate aceste lucrări.

Nicolae a înțeles că zeul cel mai infinit și în cele din urmă unificat nu este atât un obiect al uneia sau altei religii pozitive - creștin, musulman sau evreu - cât un concept interreligios inerent credinței oricărui popor [vezi: Ignoranța științifică, Í, 2, 5; 1, 7, 18], iar diferitele nume ale lui Dumnezeu, în special cele păgâne, au fost determinate nu atât de semnele creatorului, cât de semnele creațiilor sale [vezi. ibid., I, 25, 83]. Esența abstract-filosofică a unui astfel de zeu inter-religios este îmbunătățită nu numai în legătură cu desemnarea sa sistematică a „maximului absolut” și „absolut”, ci și cu numele acestui zeu impersonal ca „non-altul”, „ posibilitate-ființă”, „posibilitate absolută”, „forma toate formele etc.

Trăsătura decisivă a absolutului divin este și incognoscibilitatea sa fundamentală - o consecință directă a doctrinei teologiei negative, precum și conceptul însuși de infinitate actuală, care nu permite nicio proporționalitate cu lumea lucrurilor finite. Incognoscibilitatea completă a Dumnezeului de fapt infinit exprimă funcția sa mistifiantă.

Dar principala întrebare a problematicii ontologice dezvoltate de Kuzants este, pe de o parte, problema relației dintre nenumăratele lucruri și fenomene individuale specifice ale lumii naturale și umane și absolutul divin și, pe de altă parte, , întrebarea despre Dumnezeu ca ființă spirituală supremă, opusă lumii lucrurilor corporale finite, căci dacă Dumnezeu este îndepărtat din creație, atunci se va transforma în inexistență,

în nimic [vezi: Ignoranța științifică, [1, 3, 110]. Dar această idee creaționistă dualistă tradițională este întreruptă constant în Nikolai de ideea unității Dumnezeului infinit și a lumii lucrurilor finite. El repetă în mod repetat în acest context (ca și în altele) formula triadică platoniciană (orfică) despre Dumnezeu ca început, mijloc și

sfârșit al tuturor lucrurilor și proceselor. Conform acestei formule, care a trecut prin întreaga istorie a panteismului european, datorită instalării pe unitatea lui Dumnezeu și a lumii, Kuzaneții nu s-au putut menține pe poziția de opoziție și au trecut tot mai des pe poziția de identificare a creatorului și creației (în special în „Ignoranța științifică”, care a fost remarcată de Wenck, atacându-și autorul).

„Existența lui Dumnezeu în lume nu este altceva decât existența lumii în Dumnezeu” [Despre Asumpții, 11, 7, 107]. A doua parte a acestei afirmații mărturisește panteismul mistic (uneori numit panenteism), iar prima parte naturalistă. În virtutea primei dintre ele, lucrurile și fenomenele sunt doar simboluri ale lui Dumnezeu, iar în virtutea celui de-al doilea sunt destul de stabile și prezintă interes în sine. Mai mult decât atât, adesea aceleași formulări pot fi privite atât în primul cât și în cel de-al doilea aspect, de exemplu, interpretarea lumii ca „Dumnezeu senzorial” [vezi: Despre darul Tatălui luminilor, 102]. Cu toate acestea, în lumina dezvoltării ulterioare a cunoștințelor filozofice și științifice, panteismul naturalist a fost linia cea mai consecventă cu spiritul culturii umaniste.

Dumnezeu, natura și arta. Funcția intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu în istoria filozofiei a fost adesea asociată cu diverse încercări de a dovedi existența obiectului său. Autorii lor, străduindu-se să-l facă pe Dumnezeu cognoscibil într-o anumită măsură, au subliniat prin aceasta posibilitatea de cunoaștere a lumii naturale și omenești dependente de el. Nicolae, ca adept al teologiei negative, nu a dezvoltat nicio dovadă a existenței divine. Această funcție a conceptului de Dumnezeu este exprimată de el printr-o interpretare particulară a activității sale creatoare, care este fundamentală pentru orice religiozitate monoteistă. Dacă vorbim despre filozofia creștină, atunci o astfel de activitate a fost asociată în ea în primul rând cu atotputernicia lui Dumnezeu, exprimată prin proprietățile sale volitive, și numai în al doilea rând cu proprietățile sale intelectuale, raționale. Aceasta este poziția generală a lui Augustin. Poziția cusanianului diferă de aceasta prin aceea că atotputernicia voită a lui Dumnezeu în doctrina sa este puțin perceptibilă.

Funcția intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu, dimpotrivă, este exprimată foarte clar. Și se exprimă în principal prin citarea și comentarea repetate a acelor cuvinte ale Vechiului Testament, conform cărora Dumnezeu, la crearea lumii, „a rânduit totul după măsură, număr și greutate” (Înțelepciunea lui Solomon, I, 21). Astfel, creativitatea totală a zeului supranatural „din nimic” a devenit rezultatul supraabsolutizării posibilităților creative ale omului.

Cuvintele biblice citate au figurat în mod repetat printre filozofii creștinismului cu mult înainte de Cusan (începând din epoca „părinților”. Poate că compilatorii cărții „Înțelepciunea lui Solomon”, recunoscută mai târziu ca necanonică, au fost influențați de pitagorism în epoca elenismului). Pentru Kuzanets, ca filozof renascentist care a anticipat nașterea științelor naturale matematice, a devenit deosebit de important să se sublinieze prezența în lume a rapoartelor de măsură,

număr și greutate. Considerând că arta divină la crearea lumii a constat în principal în geometrie, aritmetică și muzică, declarând că „prima imagine a lucrurilor din mintea creatorului este un număr" [Despre Asumpții, II, 2, 9], fără pe care nimic nu poate fi înțeles sau înțeles.Pentru a crea, Nicolae dintr-un platonist, așa cum spunea, a devenit pitagoreian, căutând să înlocuiască ideile cu numere, atribuind o asemenea viziune lui Augustin și Boethius.

Matematica este aplicabilă chiar și în chestiuni de teologie, în teologia pozitivă, de exemplu, când asemănăm „treimea binecuvântată" cu un triunghi care are trei unghiuri drepte și, prin urmare, este infinit. În mod similar, Dumnezeu însuși poate fi comparat cu un cerc nesfârșit. Dar pitagorismul lui Nicolae s-a exprimat nu numai și nici măcar în matematizarea speculațiilor teologice. Pretinzând ajutorul enorm al matematicii în înțelegerea „diverselor adevăruri divine" [Ignoranța științifică, I, II, 30], el nu numai că a anticipat știința matematică a naturii, dar a făcut și un anumit pas în această direcție în eseul său „Despre experiența cu echilibrele" . Interpretarea matematică a existenței s-a reflectat și în cosmologia lui Cusan.

În lumina celor de mai sus, este de înțeles de ce intelectualizarea activității creatoare a lui Dumnezeu este legată la Cusan de o problemă foarte fructuoasă a relației dintre natură și artă. Pe de o parte, „arta apare ca un fel de imitație a naturii" [Despre Asumpții II, 12, 121]. Dar, pe de altă parte, până la urmă, natura însăși este o re

Rezultatul artei unui maestru divin care creează totul cu ajutorul aritmeticii, geometriei și muzicii.

O formulare pur teologică, precum și o soluție la problema creării de către Dumnezeu a naturii și a omului ca imaginea cea mai adecvată a lui Dumnezeu însuși, a fost inerentă unui număr de „Părinți ai Bisericii" din secolele III-V. (în special Lactantia și Augustine). După cum sa menționat mai sus, Pico a fost ghidat într-o anumită măsură de ei în exaltarea sa asupra omului ca coroană a universului. În același timp, în rândul „părinților" înșiși, și cu atât mai mult în rândul scolasticii medievali, care au continuat formal această linie a lor, exaltarea lor asupra omului, așa cum am menționat deja, a constituit în general un element de antropocentrism viciat. Filosofii-umaniștii, concentrându-se chiar pe ideile menționate mai sus ale „părinților bisericii", i-au întărit în toate modurile posibile în condițiile culturii lor mai dezvoltate față de antichitatea târzie. Nicholas din Forges făcuse asta înainte de Pico din Mirandola.

Ideologia umanismului, cu glorificarea inerentă a activității de producție umană în doctrina filozofică a lui Kuzanets, s-a reflectat și în asimilarea creativității divine la arta unui sculptor, pictor, olar, strungar, fierar, țesător, suflator de sticlă. Cum ar stipula pi în același timp Nikolai diferența fundamentală dintre creativitatea unui creator extranatural și creativitatea „creaturii" sale [vezi: Despre jocul din minge, 44 - 45; Dialog on Becoming, 164], creat de cuvântul divin a fost echivalat de el cu cel făcut de mintea și mâinile omului.

Ideea principală a lui Kuzan este aici, totuși, în afirmarea unității naturii și artei, care decurge și din imposibilitatea de a obține un adevăr exact și final (care va fi discutat mai jos). Din această cauză, „nimic nu poate fi numai natură sau numai artă, ci totul în felul său participă la ambele” [Despre Adormiri, II, 12, 131].

Cosmologia lui Kuzan. Lui Dumnezeu, ca infinitate reală, i se opune atât lumea, cât și întregul univers, îmbrățișând tot ceea ce nu este Dumnezeu. Dar dacă Dumnezeu ca absolut reprezintă o ființă complet nelimitată, cu adevărat infinită, atunci universul, sau cu atât mai mult lumea, este o ființă care este întotdeauna limitată de ceva, mai mult sau mai puțin concret. Universul este nelimitat, dar Dumnezeu este infinit. Astfel, infinitatei actuale a lui Dumnezeu i se opune universul și lumea, care este una dintre părțile sale, ca o infinitate potențială, ca o oportunitate de a trece orice graniță, orice limită. Universul nu poate fi de fapt infinit, pentru că aceasta este doar o proprietate a lui Dumnezeu,

dar nici nu poate fi considerată finită, pentru că dincolo de orice distanţă se deschide mereu în ea o nouă distanţă [vezi: ignoranţa Uchenoe, II, 11, 156-157]. Și dacă infinititatea actuală a absolutului divin este, ca să spunem așa, un sinonim pentru incognoscibilitate, atunci infinitul potențial, dimpotrivă, poate fi considerat ca pași succesivi în expansiunea și aprofundarea cunoașterii naturii.

Cel mai important rezultat al cunoașterii sale cu ajutorul matematicii este ideea lumii (într-o măsură mai mică, întregul univers) ca o uriașă mașină spațială.

Este interesant de observat în această legătură că motivele panteiste în înțelegerea lui Dumnezeu, reprezentate de o minge uriașă, au fost întâlnite în literatura medievală cu mult înaintea lui Nicolae. Astfel, într-unul dintre manuscrisele secolului al XII-lea, revenind la corpusul lui Hermes Tris-megistus menționat mai sus, se spunea că „Dumnezeu este o sferă, al cărei centru este peste tot, iar circumferința nu este nicăieri” [cit. . de: 28, p. 79]. Cu toate acestea, deja în secolul al XIV-lea. matematicianul, astronomul, teologul și filozoful francez Nicholas Oresme (1320-1382), cuprinzând primele mecanisme de ceas (care au apărut în secolul al XIII-lea), în Tratatul său despre configurația calităților, a comparat lumea creată de maestrul divin în conformitate cu cu număr, măsură și greutate, cu un imens mecanism ceresc. Autorul „Ignoranței științifice” a mers și mai departe pe această cale, crezând, însă, că „Mașina lumii (Machina Mundi) pare să-și aibă centrul peste tot, iar circumferința sa nicăieri, căci Dumnezeu este un cerc și un centru, întrucât el este pretutindeni şi nicăieri” [Ignoranţă învăţată, II, 12, 162. Cf. de asemenea 156]. Pe lângă afirmația panteistă despre Dumnezeu ca personificare impersonală a mecanismului cosmic, ar trebui să remarcăm încrederea lui că mașina lumii nu poate pieri [vezi. ibid., II, 13, 175]. Dacă, în virtutea principiului creaționismului, mecanismul cosmic și-a avut începutul, atunci niciun sfârșit nu îl amenință, contrar binecunoscutelor prevederi ale mitologiei creștine.

O idee cosmologică la fel de importantă a lui Cusanz este legată de convingerea sa că, întrucât mașina lumii nu are centru (este, ca să spunem așa, o mașinărie metaforică), pământul nu ar trebui în niciun caz considerat centrul Universului, și întrucât circumferința ei este peste tot, sfera aristotelico-scolastică a stelelor nemișcate nu poate fi în niciun caz considerată un fel de graniță finală a lumii, universul [vezi: Ignoranța științifică, II, 11, 157]. Aici, deși încă într-o formă speculativă, depășirea

nie imagine geocentrică aristotelico-ptolemaică a lumii, adaptată intereselor cosmologiei creaționiste creștine. Deosebit de consonantă cu umanismul a fost gândirea cosmologiei lui Cusan, convingerea lui că Pământul este o „stea nobilă” [ibid., 166] și polemica sa cu cei care, în spiritul tradiției scolastice, care contrasta cerescul cu cel. pământească, considerată cea mai josnică și disprețuitoare dintre planete.

Dumnezeu ca integritatea unei lumi infinite și dinamice. Compararea lumii cu o mașină nu înseamnă în niciun caz o interpretare mecanicistă a naturii în Cușan și rămâne organică. Referindu-se la Platon [cf. ibid., 166, 176], autorul cărții „Ignoranța științifică” aseamănă lumea pământească cu un organism animal, unde pietrele sunt oase, râurile sunt vene, plantele sunt păr, iar animalele sunt insecte. Cu toate acestea, sufletul lumii platonico-neoplatonic, care a trecut prin întreaga istorie a organicismului panteist, a fost identificat de Kuzanets cu Dumnezeu. Din punctul de vedere al panteismului mistic, principala funcție ontologică a lui Dumnezeu este aceea de a exprima unitatea, care se manifestă într-o varietate infinit de lucruri finite, reprezentând doar o reflectare vagă a absolutului care se află în afara lor. Din punctul de vedere al panteismului naturalist, Dumnezeu-absolutul dezvăluie doar o puternică unitate înrădăcinată în profunzimea acelorași lucruri. În „Ignoranța științifică” „uimitoarea unitate a lucrurilor” este subliniată în mod repetat [Ts, 5, 120]. Una dintre cele mai importante manifestări ale sale este influența reciprocă care leagă Pământul, Luna, Soarele, precum și toate celelalte planete și chiar stelele foarte îndepărtate [vezi fig. ibid., 168].

Fixând mai sus funcția epistemologică principală a conceptului de Dumnezeu, putem constata acum funcția sa principală în domeniul ontologic propriu-zis, în interpretarea ființei ca atare. O astfel de funcție ar trebui recunoscută ca fiind problema unității, integrității lumii, personificată de conceptul de Dumnezeu, sau opusă lumii (în versiunea teistă), sau cufundată în ea (în versiunea panteistă). Pentru Kuzanets, această problemă apare și ca o problemă a unei lumi integrale potențial infinite și în același timp unificate. „Zeul ascuns” panteist, care este pretutindeni și nicăieri, se dezvăluie în această legătură ca o integritate a lumii, a universului, care se manifestă continuu, dar constant evazivă. Cea mai simplă unitate ca atribut al lui Dumnezeu este, în esență, unitatea absolutizată a universului, scoasă dincolo de limitele sale. În același timp, în spiritul pantei naturalistă

Dumnezeu, ca scop ultim al a tot ceea ce există, este proclamat singurul fundament cel mai simplu al întregului univers [vezi: Ignoranța științifică, I, 23, 72]. Unitatea precede alteritatea [cf. ibid., II, 3, 107, IZ], deoarece legătura este „mai simplă și mai precoce decât orice separare” [Despre Asumpții, I, 6, 22]. Dacă „mișcarea unei legături amoroase” unește toate lucrurile, formând din ele un univers [Ignoranța științifică, II, 10, 154], atunci în interiorul lumii „cauzele viitorului sunt ascunse în lucrurile pământești, ca o recoltă în o semănat” [ibid, 151].

Ideea creaționistă, căreia Kuzanets i-a adus un solid tribut, în același timp, pe baza panteismului său, s-a transformat în problema genezei universului ca maxim limitat, specific dintr-un maxim absolut complet nelimitat și unic. Creația de o singură dată din Vechiul Testament pe baza panteismului lui Nicolae s-a retras în fața ideii neoplatonice a emanării atemporalului, „generație eternă”, limitată nelimitată, plural unic. Dumnezeu, fiind posibilitatea nelimitată a tot ceea ce există și unitatea absolută, conține în el însuși într-o formă „pliată” toată diversitatea infinită a lumii naturale și omenești. Generarea sa este, parcă, „desfășurarea” (explicatio) unității în multiplicitate, simplității în complexitate.

Aici avem ideea obiectiv-idealistă de „dezvoltare”, care se întoarce la același neoplatonism - de la abstract-simplu la concret-complex, care au fost interpretate nu ca o reflectare a unor procese, ci ca un realitatea absolută. Totodată, s-a manifestat și latura mistică a panteismului lui Cusan. Întrucât Dumnezeu nu este doar la început, ci și la sfârșitul a tot ceea ce există, întoarcerea la El a diversității infinit de complexe a lumii este, parcă, „plierea” lui (comb-plicatio). Cu toate acestea, cu tot idealismul și chiar misticismul viziunii lui Nikolai asupra lumii, ea diferă destul de mult de cea scolastic-creaționistă prin dinamismul său, care amintește de vechile construcții natural-filosofice.

Ideea unei conexiuni universale în natură a fost completată - deși una foarte modestă - de ideea dezvoltării reale, cel puțin în natura organică (interesant este că cuvântul explicatio este uneori înlocuit cu cuvântul evolutio) [vezi, de exemplu, On Mind, 119]. Astfel, viața intelectuală este ascunsă în întunericul vieții vegetale [vezi: Despre Asumpții, P, 10, 123]. Forța vegetativă în lumea vegetală, simțitoare în animal și intelectuală

forța naya în om sunt conectate în virtutea unei singure abilități substanțiale [vezi: Despre jocul cu mingea, 38-41]. Prin urmare, omul este un element organic în doctrina lui Nicolae de Cuza.

Microcosmosul uman este cea mai perfectă asemănare a naturii și a lui Dumnezeu. Implicarea lui Kuzanets în mișcarea Nebula s-a reflectat în doctrina sa prin faptul că a subordonat problemele filozofice tradiționale, în care chestiunile de ontologie predominau în general în Evul Mediu, luării în considerare a chestiunilor omului și cunoștințelor sale.

În același timp, ideea inițială este ideea unei persoane ca microcosmos, care în esența sa reproduce („contractează") imensa lume a naturii care o înconjoară. Această mare idee, care a apărut deja în perioada inițială a filosofiei antice, este în principiu naturalistă și, sub anumite condiții prealabile, materialistă, deoarece în antichitate a făcut posibilă includerea unei persoane cu mintea sa în lumea naturii.

Cu toate acestea, viziunea creștin-monoteistă asupra lumii, după ce a absolutizat și îndumnezeit spiritul uman, l-a opus naturii și a complicat astfel problema relației dintre micro- și macrocosmos. Vorbind despre acest raport, Kuzanets a subliniat compoziția sa „în trei silabe": „lumea mică" este persoana însăși; „lumea mare" – universul; „lumea maximă" este Dumnezeu, absolutul divin. „Mic este o asemănare (similitudo) a unuia mare, mare este o asemănare a maximului" (Despre jocul cu mingea, 42). Pentru a înțelege problema omului, este important să nu fie atât de mult ca el să fie o aparență a universului, pentru că acesta a fost stabilit deja în antichitate, afirmat de unii umaniști (Manetti) și a stat la baza interpretărilor naturaliste renascentiste ale omului. Pentru a înțelege omul spiritual, este mult mai important să înțelegem atitudinea lui față de „lumea maximă", față de Dumnezeu.

Mai sus, am vorbit despre îndumnezeirea umanistă a omului, apropierea lui de Dumnezeu. În ontologia sa panteistă, care l-a apropiat pe Dumnezeu de lume și, într-un anumit sens, chiar l-a identificat, Kuzanets, în contextul doctrinei identității micro- și macrocosmosului, a ajuns și la îndumnezeirea omului. El l-a numit direct „Dumnezeul omenesc" (humanas Deus) [vezi: Despre presupuneri, II, 14, 143], sau „Dumnezeu a făcut om" (Deus humanatus) [Despre darul părintelui luminilor, 102]. Natura umană este doar puțin inferioară îngerilor. Conține, parcă,

întregul microcosmos este în sine, iar combinarea lui cu maximul divin înseamnă că în umanitate (humanités) totul atinge cel mai înalt grad [vezi: Ignoranța științifică, 111, 3, 198]. Reflectând această problemă și pe plan teologic, autorul „Ignoranței științifice" dezvăluie o tendință de a interpreta pe Hristos nu ca un zeu-om, ci ca un om-zeu, omul maxim. Omul ca „al doilea Dumnezeu" [Despre beril, 6, 7] seamănă cel mai mult cu el prin activitatea sa mentală și prin crearea formelor artificiale corespunzătoare acesteia.

Abilitățile cognitive ale unei persoane și corelarea lor. Mintea umană este un sistem complex de abilități. Principalele dintre acestea sunt trei: simțul (sensus) împreună cu imaginația (vis imaginativa),

rațiunea fra tio) și rațiunea (intellectus). Autorul cărții „Ignoranța științifică” folosește și formula triadică referitoare la Dumnezeu pentru a înțelege aceste abilități cognitive de bază, pentru că el vede în rațiune un intermediar între sentiment și rațiune [vezi: III, 6, 215]. Aceste abilități epistemologice decisive, înțelese în mod clar la vremea lor de Platon și Aristotel, erau cunoscute și scolasticii, dar spre deosebire de ei, Nicolae a căutat să le înțeleagă nu numai în separare, ci și în legătură, în interacțiune.

O atenție semnificativă mare acordată de Kuzan cunoștințelor senzoriale, care, în general, ieșeau din tradiția neoplatonică și nu se încadrau bine în cea scolastică, dar corespundeau pe deplin noului conținut al culturii și filosofiei umaniste, precum și dorinței de experimentare a Nicholas însuși. Senzațiile joacă un rol inițiator, deoarece puterea minții nu poate fi pusă în acțiune fără o reprezentare senzorială, la fel ca puterea vizuală a sufletului fără un obiect de viziune [vezi: Despre minte, IV, 77]. Dar per se, cunoașterea senzorială este prea îngustă, rolul său cognitiv se realizează numai în interacțiunea cu rațiunea. Importanța acestui rol poate fi judecată prin faptul că Kuzanets, în mod clar sub influența nominalismului târziu, aprobă vechiul principiu al senzaționalismului, conform căruia „nu există nimic în minte care să nu fi fost anterior în senzație” [Obum, 11. , 64].

Dar, în ansamblu, soluția la problema universalelor nu putea decât să fie realistă pentru platonician. Cu toate acestea, se poate susține că el nu a rezolvat-o în spiritul realismului extrem (ca și în cazul lui Platon însuși). În esență, Kuzanets recunoaște ca fiind complet obiectiv, complet independent doar un universal - Dumnezeu însuși ca un absolut, non-

un nume rostit care transcende orice înțelegere [vezi: Ignoranța învățată, I, 24, 7Í]. Cu toate acestea, alte universalități nu există ca prototipuri corporale independente chiar și în mintea unui zeu. Poziția lui Cusan în general se reduce aici la un realism moderat, în virtutea căruia conceptul generic se manifestă doar prin specific, iar specificul - prin individ [vezi. ibid., II, 124-125]. Cu o abordare creativă a tradiției filozofice, platonistul, în ciuda întregii ostilități față de scolastica tomistă, nu-și ascunde aici apropierea de aristotelism [vezi. ibid., II, 9 etc.].

Totuși, transferată sub influența nominaliștilor târzii în plan epistemologic, problema universalilor arată diferit. Dacă, pe plan ontologic, Kuzanets a rezolvat-o în spiritul realismului moderat, conform căruia comunul există obiectiv, deși numai în lucrurile în sine, atunci pe plan epistemologic, genurile și speciile sunt considerate conceptualistic (adică moderat nominalistic) , așa cum este exprimat în cuvinte, căci „numele sunt date ca rezultat al mișcării rațiunii” [ibid., 66] și se dovedesc a fi rezultatul activității sale de analiză și generalizare.

Fără o astfel de activitate, cunoașterea științifică este imposibilă, în primul rând matematică, cea mai de încredere, deoarece numărul ia naștere ca o „desfășurare a minții”. Importanța fundamentală a matematicii în doctrina filozofică a lui Cusan este clară din cele de mai sus. Vom adăuga aici doar că, deși cunoștințele matematice sunt în principiu raționale, Nikolai este înclinat să o asocieze cu întreaga sferă a minții (mens), ridicând-o etimologic la verbul „măsurare” (mensurare) [vezi: Despre minte. , III, 71]. Raționalismul lui Nicolae se manifestă nu numai în exaltarea matematicii, ci și în evaluarea corespunzătoare a logicii, căci „logica nu este altceva decât o artă în care se desfășoară puterea rațiunii. Prin urmare, cei care sunt în mod natural puternici cu rațiune înfloresc în această artă” [Despre Adormiri, II, 2, 84].

Rațiunea, care interacționează mereu cu senzațiile, în ciuda logicii sale inerente și a științei bazate pe ea, departe de a epuiza toată activitatea cognitivă umană. Mai mult, în sine, acest tip de activitate este inerentă și animalelor. Diferența decisivă dintre mintea umană și sufletul unui animal este determinată de faptul că mintea umană își desfășoară activitățile în interacțiune cu mintea, care este complet absentă la animale.

Problema rațiunii, intelectului, reprezentând Ku-

Zanza o anumită transformare noys/a a neoplatoniștilor și a lui Aristotel („minte activă”), este destul de complexă. Pentru ei, rațiunea insensibilă, ca abilitate pur teoretică, era un mijloc de înțelegere a fundamentelor cele mai înalte și ultime a tot ceea ce există, instrumentul principal al metafizicii (în sensul de „filozofie întâi”). Această interpretare a rațiunii este inerentă lui Nicholas. Spre deosebire de mintea, mintea, în primul rând, nu este legată de sfera senzual-corpului, ea „nu aparține nici timpului, nici lumii, fiind absolut liberă de ele” [Ignoranța științifică, III, 6, 215].

Dacă în senzație, ca și atunci în rațiune, se manifestă dependența microcosmosului uman de macrocosmosul care îl înconjoară, atunci independența absolută și activitatea maximă a minții ca focalizare intelectuală a microcosmosului este uneori extinsă de Cusan la întreaga zonă a mintea, care este o imagine a minții divine cu capacitatea ei de a se plia și desfășura universal.ființa cu toate atributele și proprietățile sale [cf. ibid., IV, 74]. Spre deosebire de simțire și rațiune, rațiunea, în al doilea rând, „cuprinde numai universalul, nepieritor și permanent” [Ignoranța științifică, III, 12, 259], apropiindu-se astfel de sfera infinitului, absolutului, divinului.

Ca atare, în tradiția filozofică și teologică de o mie de ani, mintea era de obicei ontologizată, înzestrată cu statutul de ființă solidă. În Plotin și în neoplatoniștii ulterioare, el a constituit a doua (după Unul) ipostază a ființei dominicale, pre-pământene (a treia a fost sufletul lumii, fuzionat cu Dumnezeu de Kuzan), iar în lucrările latine o mulțime de așa-zise inteligență. au apărut (mtellìgentiae - spirite rezonabile, mai înalte sau pure; etimologic foarte apropiate de

intelect; în tradiția creștină au fost și ele transformate în îngeri). În filozofia și teologia medievală, inteligența a fost adesea interpretată atât ca un fel de forțe ideale care mișcă corpurile cerești (a căror mișcare ar fi altfel complet de neînțeles), cât și în același timp ca entități absolute capabile de cel mai perfect, intuitiv. cunoștințe care nu au nevoie nici de imagini senzuale, nici de raționament. În același timp, intuiția, ca culme al intelectului uman, s-a transformat într-un fel de putere profundă, misterioasă, misterioasă, mistică. Ea exprima incomprehensibilitatea minții umane în cele mai înalte funcții teoretice și a fost atribuită lui Dumnezeu și îngerilor.

Cu o interpretare similară a intuiției, independentă nu numai de sentimente, ci și de rațiune, ne întâlnim și în lucrările lui Kuzan. Uneori, el atribuie și misterioasa sa putere creatoare întregii minți umane (vezi, de exemplu, Despre minte, XV, 158-159). Baza epistemologică a absolutului divin însuși ca infinitate actuală și fundament al întregului univers, în esență, este intuiția interpretată mistic și irațional.

Dar în lucrările lui Kuzanets este conturată și o altă linie de interpretare a intuiției - aproximarea ei la sfera rațiunii. Așa cum intelectul trebuie să domine senzațiile și în multe feluri să le dirijeze, tot așa și intelectul trebuie să conducă intelectul. Apropierea intuiției de sfera rațională a discursului o luminează și o transformă de la irațional la intelectual în multe privințe. Aici vedem culmea realizărilor teoretice ale lui Cusan.

Credință și rațiune. idei dialectice. Ele sunt dezvăluite în strânsă legătură cu principala problemă epistemologică a cognoscibilității și incognoscibilității lumii. Și această problemă, la rândul ei, a fost concretizată de Nicolae ca problema relației dintre credință și rațiune.

Kuzanets pune credința mai presus de cunoaștere și el înseamnă credință nu atât în sensul ei teologic și fideistic, ci mai degrabă în sensul ei filozofic și epistemologic. Autorul „Ignoranței științifice” este de acord cu toți acei profesori care „afirmă că orice înțelegere începe cu credința” [III, 11, 244]. În același timp, nu poate fi vorba de o credință oarbă, lipsită de orice înțelegere (care este credință teologică pur fideistă). „Rațiunea este călăuzită de credință, iar credința este revelată de rațiune” [ibid.].

În conformitate cu doctrina incognoscibilității absolutului divin, acesta din urmă constituie fundamentul credinței, manifestându-și funcția mistifiantă. Cu toate acestea, datorită inseparabilității sale de funcția de intelectualizare, „Dumnezeul incognoscibil se dezvăluie lumii în mod cognoscibil” [Despre Posibilitate-Ființă, VIP, 72] și face ca acest obiect potențial infinit accesibil minții umane. Ceea ce numim dialectica exprimă principiile de bază și rezultatele cunoașterii omului despre lume și despre sine.

Dialectic este învățătura lui Cusan despre ființă și există o dialectică profundă în învățătura lui despre cunoaștere. Teocentrismul și creaționismul scolasticii (în special tomist)

a transformat lumea într-o colecție mai mult sau mai puțin disparată de lucruri și fenomene, nu atât legate între ele, cât dependente de Dumnezeu. Ontologia panteistă a lui Cusan conținea elemente semnificative de dinamism, idei despre legătura stabilă a lucrurilor înseși și integritatea lumii, în profunzimea căreia se află un „Dumnezeu ascuns”, personificând impersonal această integritate. Doctrina plierii universului în Dumnezeu și desfășurarea lui din aceleași adâncimi infinit de misterioase au constituit însăși esența dinamismului ontologic al autorului „Ignoranței științifice”.

Cea mai importantă expresie a unui asemenea dinamism a fost doctrina sa a contrariilor, subliniind cu cea mai mare forță relativitatea constantelor ființei. Este pătruns de o varietate de contrarii, a căror combinație specifică dă cutare sau cutare certitudine unui lucru sau altul [vezi: Ignoranța științifică, П, I, 95]. Opusul viu este omul însuși, finit ca ființă corporală și infinit în aspirațiile superioare ale spiritului său de a înțelege absolutul divin.

Dar cea mai importantă opoziție ontologică este însăși ființa divină. Fiind peste tot, este „totul”, și nefiind găsit nicăieri, este „nimic din toate” [Ignoranța științifică, I, 16, 43]. În același timp, întrucât Dumnezeu care conține întregul univers constituie un maxim absolut, totuși, latura naturalistă a panteismului lui Cusan se exprimă în afirmația că, fiind în orice obiect foarte nesemnificativ, el constituie și un minim absolut (anticiparea conceptului viitor). de diferential). Între maximalitatea absolută și minimalitatea absolută se află întreaga lume vizibilă de beton.

Limitările minții sunt determinate tocmai de incapacitatea ei de a înțelege contrariile în unitatea lor și cu atât mai mult de a depăși contradicțiile asociate acestora. „Incomprehensibilitatea coincidenței contrariilor pentru rațiune este rădăcina tuturor afirmațiilor sale” [Despre presupuneri, II, I, 76]. În acest sens, Kuzanets a fost primul în trecerea la filosofia timpurilor moderne care a respins inviolabilitatea legii contradicției formulată de Aristotel, urmat de mulți scolastici, în special tomiști. Pentru a ajuta mintea, poticnindu-se din cauza incapacității sale de a „conecta contradicții separate de infinit” [Ignoranța științifică, I, 4, 12],

și vine mintea, intelectul, cu capacitatea sa intuitivă de a gândi infinitul de fapt. Kuzanets subliniază în mod repetat că simplitatea supremă, „coagularea” absolutului îl pune dincolo de toate opozițiile și contradicțiile care au fost depășite, se îneacă în ea, ca picăturile în ocean.

Cu activitatea acestei cele mai înalte abilități teoretice, care aseamănă o persoană cu un zeu (și în aceasta se poate vedea un element de divinizare în doctrina lui Nicolae), celebra sa doctrină a coincidenței contrariilor (co-incidentia oppositoruin) este conectată. . Exemple matematice binecunoscute sunt disponibile în „Ignoranța științifică” și în alte lucrări. Deci, pe măsură ce înălțimea unui triunghi isoscel crește la infinit și, în consecință, unghiul opus bazei scade infinit pe măsură ce crește această creștere, triunghiul va coincide cu o linie dreaptă. În mod similar, pe măsură ce raza cercului crește, acesta va coincide din ce în ce mai mult cu tangenta la acesta. La infinit, dreptatea și curbura sunt în general imposibil de distins, indiferent de figura geometrică pe care o luăm.

Învățătura lui Kuzanets despre coincidența contrariilor se dezvoltă într-o dialectică profundă a adevărului. Esența sa constă în poziția conform căreia adevărul - desigur, la nivel uman - este inseparabil de opusul său, de eroare. Pentru adevăr, amăgirea este ceea ce este umbra pentru lumină. La urma urmei, chiar și „lumea superioară abundă în lumină, dar nu este lipsită de întuneric”, deși se pare că simplitatea luminii o exclude complet. „În lumea de jos, dimpotrivă, domnește întunericul, deși nu este complet fără lumină” [Despre Adormiri, I, 9, 42]. Cum se formează întunericul ignoranței?

Aparent, sub influența occamismului, Kuzaneții repetă în mod repetat că adevărata esență a lucrurilor este de neînțeles. Dar acest element de agnosticism îi este subordonat de un concept mai larg de cunoaștere (științifică) ignoranță. Această opoziție fundamentală exprimă atât funcțiile mistificatoare, cât și cele intelectualizante ale conceptului de Dumnezeu. Misterul actualului absolut infinit, care stă în spatele a tot ceea ce există, explică incomprehensibilitatea căilor divine în acuratețea lor, complet clară doar pentru subiectul cel mai ieșit din lume. Omul, în activitatea sa cognitivă, este în mod necesar condamnat la presupuneri mai mult sau mai puțin exacte. Acestea sunt chiar și adevăruri matematice. Conceptul de ignoranță științifică înseamnă că cunoașterea lumii

se realizează pe fundalul necunoscutului lui Dumnezeu. Cu toată misticismul conceptului de teologie negativă, din punct de vedere istoric, mai important a fost accentul constant al lui Cusan asupra realizării celei mai extinse învățături, oricât de mare ar fi zona de ignoranță ascunsă în spatele ei. Prin urmare, în domeniul științei, cunoașterea este întotdeauna mai importantă decât ignoranța.

Un alt lucru este domeniul filozofiei, unde trebuie să fie întotdeauna clar pentru o minte pătrunzătoare că nici cea mai profundă cunoaștere nu elimină ignoranța. Și cu cât învățarea este mai profundă, cu atât această conștientizare ar trebui să fie mai puternică. Dogmatic, metafizic (adică antidialectic), rațiunea raționantă, lipsită de a înțelege coincidența contrariilor, se închipuie doar ca un om de știință și nu recunoaște nicio ignoranță. Între timp, „cel care își cunoaște ignoranța știe cu adevărat” [Despre Dumnezeul Ascuns, 6]. Cel

mai bine, conform lui Nicolae, Socrate a reușit acest lucru, și cel mai rău dintre toate, scolasticii dogmatici cu încredere în sine. Unul dintre ei a fost Wenck menționat mai sus. În polemica împotriva lui, filosoful-cardinal s-a referit și la adăugarea pe care Fericitul Ambrozie (secolul al IV-lea) a făcut-o rugăciunilor sale. „Scoateți-ne de dialecticieni (pentru autor, aceasta înseamnă scolasticii, care se bazau pur formal pe logică – V.S.), Dumnezeu!” [Apologia ignoranței învățate, 31].

Mintea care înțelege coincidența contrariilor și este ghidată de conceptul de ignoranță științifică este complet lipsită de limitările minții, deoarece „mintea este legată de minte, așa cum Dumnezeu însuși este de minte” [Despre Asumpții, I , 6, 24]. Mintea, de exemplu, „se raportează la adevăr în același mod ca un poligon la un cerc”: cu cât unghiurile unui poligon înscris într-un cerc sunt mai numeroase, cu atât adevărul rezultat este mai precis, dar nu poate fi definitiv, indiferent. cum crește numărul laturilor sale [vezi: Ignoranța științifică, I, 3, 10]. În mod similar, „timpul se îndreaptă spre eternitate, dar nu poate ajunge niciodată la el, deși se apropie constant de ea” [Despre Adormiri, I, 11, 56].

Depășirea limitărilor dogmatice ale minții, realizate de minte, duce astfel la înțelegerea adevărului ca proces de aprofundare tot mai mare a cunoașterii pe drumul către absolutul de neatins. Și această adâncire în sine semnifică înțelegerea unei întregi tot mai largi. Întrucât „întregul strălucește în toate părțile sale” [Despre jocul cu minge, 42], iar fiecare judecată clarifică un adevăr pur privat, al cărui sens adevărat (ideologic) devine mai clar nu atât de la sine, ci dintr-un tot mai larg. , „pentru că întregul

determină măsura părții” [On the Mind, 10, 127], putem presupune că sensul dialectic al ideii de integritate în raport cu cunoașterea este că capacitatea minții umane de a-și aprofunda la infinit cunoștințele este mult mai important decât pretenția de a deține un adevăr neschimbat, final.

Dialectica cunoașterii corespunde pe deplin cu dialectica ființei în Kuzants, pentru Dumnezeu, ca categorie principală a doctrinei sale filozofice și ca unitate ultimă, exprimând integritatea mereu dispărută și care se manifestă constant a ființei, ca sursă, mijloc și scop final al ei. , este „autorul și contemplatorul lucrărilor sale” [Ignoranța savantului, II, 13, 179].

Soarta moștenirii filozofice a lui Kuzants. În secolul XV. Ideile lui Cusan nu au avut nicio influență notabilă asupra dezvoltării filozofiei în Italia, unde filosofia platoniciană, după cum am văzut, s-a dezvoltat independent de el. Pentru prima dată lucrările sale au fost publicate în 1488 (la Strasbourg), apoi în 1514 și 1565. (la Paris și Basel). În secolul al XVI-lea. ideile sale au avut un impact foarte vizibil asupra lui Giordano Bruno. El era familiar filozofilor francezi, italieni și germani din același secol, iar în următorul secol al XVII-lea, Descartes și Leibniz i-au citat ideile, apreciindu-l

foarte mult. Cu toate acestea, Kuzaneții nu au exercitat o mare influență, corespunzătoare profunzimii ideilor sale, pentru o lungă perioadă de timp.

În epoca iluminismului german de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. ideile sale au atras atenția lui Goethe și Schelling. Cu toate acestea, lucrările sale, care nu mai fuseseră publicate din 1565, erau puțin cunoscute. Nu este de mirare că G. W. F. Hegel, atât de atent la manifestările dialecticii în toată istoria anterioară a filosofiei, nici măcar nu-și menționează numele în Prelegerile sale despre istoria filosofiei.

Profunzimea ideilor lui Nicolae de Cuza a devenit din ce în ce mai clară după ce cercetătorul german Scharpf și-a publicat în 1862 principalele sale lucrări în traducere și repovestire germană. În deceniile următoare, tot mai multe ediții noi ale lucrărilor lui Kuzan au apărut în original și în traduceri.

Putem vorbi despre două interpretări principale ale doctrinei sale în istoriografia filozofică a ultimelor decenii. Unul dintre ei se străduiește în toate modurile să sublinieze ortodoxia filozof-cardinal pe baza pozițiilor confesional-catolice [vezi, în special, 66, p. 261 și altele; 46, p. 537; 15 a, p. 535 - 537]. Subliniind

incertitudinea graniței dintre teism și panteism, precum și pozițiile și expresiile teistic-mistice ale lui Cușan, îl interpretează tocmai ca pe un teist care, în ciuda anumitor expresii nereușite, a rămas un fiu fidel al Bisericii Catolice. Acești autori consideră, de obicei, învățăturile lui Nicolae ca una dintre verigile principale și finale din istoria filosofiei medievale, cu predominanța sa inerentă a tradiției teologice.

În acest sens, nu este lipsit de interes să remarcăm că în 1960 s-a înființat în Germania o „Societate din Cusa” interetnică și interconfesională, care, însă, subliniază doar „universalismul creștin” al acesteia.

Alți autori burghezi (de obicei laici, care nu aparțineau cercurilor bisericești) văd în primul rând conținutul panteist al învățăturii lui Cușan, deși uneori este exprimat inconsecvent și contradictoriu. De exemplu, cunoscutul istoric german al filosofiei Richard Falkenberg, autorul unui studiu special despre Kusanz [vezi. 62], în a sa History of New Philosophy [9, p. 5 - 7], remarcând lupta dintre cele două tendințe principale ale filosofiei lui Nicolae – creștin-dualistică și panteistă – o consideră pe cea din urmă nouă. Împreună cu alte prevederi ale doctrinei lui Cusan, îl face nu numai un filosof al Renașterii, ci și primul reprezentant al filosofiei timpurilor moderne.

Cunoscutul filozof german neo-kantian și istoric al filosofiei Ernst Cassirer oferă o evaluare foarte înaltă a doctrinei filozofice a lui Cusan în cartea sa The Individual π Cosmos in the Philosophy of the Renaissance. Dedicându-și considerația primelor două capitole (din

patru), autorul subliniază aici că „orice studiu care urmărește să considere filosofia Renașterii ca o unitate sistematică trebuie să ia ca punct de plecare învățăturile lui Nicolae din Cusa” [vezi. . 43 a, p. 7]. Spre deosebire de autorii religios-catolici, care văd de obicei esența acestei doctrine în orientarea ei mistico-teologică, Cassirer consideră că deja din primele pagini ale „Ignoranței științifice” „orientarea intelectuală totală” a autorului este de netăgăduit, făcându-l primul. gânditor modern [ibid., p. 10].

În istoriografia marxistă (de exemplu, în materialele conferinței desfășurate în RDG în legătură cu aniversarea a 500 de ani de la nașterea filozofului [vezi 63]), interpretarea învățăturilor sale ca fiind panteistă și profundă

progresivă, deschizând noi căi de gândire filozofică și științifică, în ciuda limitărilor istorice inevitabile. O poziție similară este exprimată în kuzanovedepiya sovietică [vezi. 59 a și 60 J.

4. IDEI FILOZOFICE ȘI SOCIO-FILOZOFICE ALE UMANIȘTILOR REMARCANȚI DIN SECOLUL XVI

Mari descoperiri geografice și succese ale producției capitaliste timpurii spre sfârșitul secolului al XV-lea - începutul secolului al XVI-lea. a început treptat să priveze Italia de rolul său de țară lider economic și social în Europa. Dar acest proces a durat, de fapt, până la sfârșitul secolului al XVI-lea - începutul secolului al XVII-lea. Italia în această epocă a rămas în centrul dezvoltării artei în aproape toate soiurile sale, precum și în filozofie și știință. Cu toate acestea, până la sfârșitul secolului al XV-lea. şi cu atât mai mult în secolul al XVI-lea. mișcarea umanistă într-o formă sau alta a devenit, se poate considera, o mișcare paneuropeană.

Nu avem aici ocazia să intrăm în nicio considerație detaliată a trăsăturilor sociale și cultural-istorice ale acestei mișcări în diverse țări europene, trăsături care, de obicei, i-au adus pe umaniști în conflict cu religiozitatea dominantă și cu erudiția scolastică care o slujea. Să subliniem doar creșterea din a doua jumătate a secolului al XV-lea. iar în secolul al XVI-lea. conștientizarea de către mulți umaniști a superiorității culturale a timpului lor față de Evul Mediu. Acești umaniști [cf. 27, p. 17 - 27 J a asociat o asemenea superioritate cu diversele realizări ale noii ere, după cum au subliniat ei, în special cu invenția tiparului. A făcut posibilă creșterea de mai multe ori a volumului de informații, care este acum adus în atenția unui număr din ce în ce mai mare de cei însetați de ea. Atât lucrările antice, cât și cele medievale, precum și lucrările epocii viitoare, au primit o distribuție nemaiauzită pentru vremurile trecute. Umaniștii au vorbit și despre o schimbare radicală în înțelegerea de către europeni a întregii fețe a Pământului și a popoarelor care l-au locuit în legătură cu succesul navigației asociat cu folosirea busolei. Ei au înțeles bine importanța utilizării prafului de pușcă în afacerile militare și a altor invenții în sfera mai largă a vieții pentru progresul ei; au înțeles și noua dinamică a acestei

vieți, care de multe ori a depășit toate secolele trecute. Până la începutul secolului al XVII-lea. Kepler, Campanella, Bacon au vorbit nu numai despre superioritatea timpului lor față de Evul Mediu, ci și despre superioritatea acesteia față de antichitate.

Aristotelismul umanist al lui Pomponazzi. Numele lui Aristotel ca principală autoritate filozofică a scolasticii pentru mulți umaniști a devenit poate cel mai odios. Dar Bruni a înțeles deja limitările și chiar denaturarea interpretărilor scolastice ale învățăturilor complexe ale marelui Stagirit. Au apărut traduceri noi, mai precise, ale diferitelor sale lucrări din originale grecești antice. În plus, în Italia, în principal la Universitatea din Padova, a continuat să existe o tendință influentă a averroismului latin, ceea ce era complet inacceptabil pentru scolastica tomistă ca doctrină oficială a catolicismului.

Din această tendință a aparținut și Pietro Pomponazzi (1462-1525), care a studiat la Universitatea din Padova și apoi a predat acolo și la Universitatea din Bologna. Un mare eveniment în viața filozofică a Italiei în secolul al XVI-lea. a fost lucrarea lui Pomponazzi „Tratat despre nemurirea sufletului” (Bologna, 1516), dedicată unuia dintre cele mai acute și relevante subiecte de viziune asupra lumii de atunci.

Autorul a continuat aici tradițiile libertății filosofice medievale. Cea mai importantă dintre acestea a fost doctrina „două adevăruri”. Această doctrină, îndreptată împotriva dogmei catolice de către averroiștii latini din secolele XIII-XIV, a fost de fapt interzisă prin decizia Conciliului V Lateran din 1512, care afirma că adevărul filosofic nu poate și nu trebuie să contrazică teologic. Dar Pomponazzi nu a luat în considerare de fapt această decizie. Autorul „Nemurirea sufletului” a interpretat adevărul credinței, în esență, metaforic: este prezentat sub formă de pilde, concepute pentru moralizarea morală a publicului larg și deloc menite să explice lumea. Deja Platon și Aristotel au înțeles că „politica este vindecarea sufletelor și intenția unui politician este de a face o persoană mai zeloasă decât un om de știință” [67, p. 206; 4, p. 93].

În contextul interpretării sale politice a religiei, crezând că dogmele acesteia au fost stabilite de un anumit legiuitor care a căutat să reducă răul lumesc pentru binele întregii societăți, Pomponazzi a repetat în lucrarea sa ideea anti-religioasă veche de secole de atunci. „Cei trei mari înșelatori”, formulați pentru prima dată de libercugetătorii medievali vorbitori de arabă: din trei profeții principali - Moise, Hristos și Mahomed - care au întemeiat iudaismul, creștinismul și islamul, cel puțin doi au greșit (conform adepților fiecăruia). din acestea

religii), și atunci majoritatea omenirii a fost înșelată. Cu toate acestea, nu este exclus faptul că toți cei trei profeți au căzut în eroare, iar atunci întreaga umanitate este deja înșelată. Pomponazzi a pus în contrast adevărul religios cu adevărul filozofic, bazat pe rațiune și, în esență, singurul cu drepturi depline în ceea ce privește explicarea lumii și, în multe privințe, persoana însăși.

Cea mai acută întrebare ideologică, pe care conceptul de adevăr dublu nu a putut-o evita, a fost problema nemuririi individuale a sufletului uman. Această dogmă a fost (și rămâne) un adevăr de nezdruncinat, categoric al oricărei morale religioase, pentru că pe ea s-au bazat numeroase idei despre pedepsele și recompensele vieții de apoi, fără de care această morală este complet de neconceput. Cu toate acestea, deja Averroes, și apoi adepții săi latini, bazându-se pe doctrina aristotelică a minții umane colective, impersonale (și ontologizate), au pus la îndoială de fapt posibilitatea nemuririi umane individuale. Dar Pomponazzi a mers și mai departe în această direcție. Sub influența nominalismului, autorul Tratatului despre nemurirea sufletului, fără a contesta faptul unității minții umane, și-a negat existența ca entitate specială, ontologică. În acest context, el a început să interpreteze mintea umană mai concret și mai materialist. Aici Pomponazzi și alți aristotelici ai Renașterii au fost afectați de lucrările celui mai mare comentator antic Stagiritul Alexandru de Afrodisia (secolele II-III), aproape necunoscut în Evul Mediu și descoperit acum, în Renaștere. În înțelegerea minții umane și a cunoașterii umane, alexandrinismul, în comparație cu averroismul, s-a remarcat printr-o anumită tendință nominalistă și o legătură mai strânsă a activității sale cu latura senzorială a cunoașterii. Impactul ideilor lui Alexandru de Afrodisia a fost întărit de acum celebrele scrieri biologice ale lui Aristotel.

Acestea sunt premisele de la care Pomponazzi a dezvoltat concepția materialistă despre mintea și sufletul uman. În același timp, el nu a negat existența inteligenței mai sus numite ca entități cosmice în întregime extrasenzoriale care s-au înălțat la mintea-Dumnezeu (nous) a aceluiași Aristotel. În același timp, în cunoașterea umană concretă, Pomponazzi a apropiat activitatea minții de sfera sensibilității, a senzaționalismului .

frecând-o. Filosoful a subliniat că „natura umană este aproape complet cufundată în materie și doar într-o mică măsură implicată în minte, o persoană este mai departe de ființele spirituale (intelligentsia) decât o persoană bolnavă de la o persoană sănătoasă, un copil de la un soț și un ignorant de la un înțelept” [67, p. 208; 4, p. 24].

În doctrina autorului Tratatului despre nemurirea sufletului, era destul de firesc să tragem concluzia că sufletul specific al oricărei persoane este mort. O astfel de concluzie era însă mai ușor de tras pe baza epistemologiei și antropologiei, dar extrem de greu de fundamentat în fața moralei umane, și chiar în condițiile dominației complete a ideologiei religioase, de neconceput fără această dogmă fundamentală. Marele merit al lui Pomponazzi, care a dezvăluit esența umanistă a acestei doctrine filozofice, este legat în special de fundamentarea moralității cu adevărat umane pe baza credinței în mortalitatea oricărui suflet individual.

În contextul doctrinei sale etice și sociale, autorul „Tratatului despre nemurirea sufletului” a supus unei interesante regândiri a doctrinei aristotelice a minții active, teoretice și pasive, practice. În acest sens, el a stabilit nu două, ci trei varietăți de rațiune, intelect - contemplativ (speculativus), practic sau activ (prácticos, operativos) și actoric (tactivos). Ultimul tip de minte, absent de la Aristotel însuși, reflecta ideea renascentist a omului ca creator al tuturor tipurilor de „arte mecanice și tot ceea ce este necesar pentru viață” [67, p. 184, 186; 4, p. 91]. Fiecare persoană este înzestrată cu toate cele trei varietăți ale intelectului său, dar într-o măsură diferită (poate că Pomponazzi a reinterpretat în acest fel doctrina platoniciană a compoziției tripartite a sufletului uman). Pentru Aristotel, cel mai înalt sens al existenței umane a constat tocmai în familiarizarea cu prima - principala pentru sistemul său - varietate a rațiunii. Dar în acest fel, poziția aristocrației intelectuale s-a manifestat din cauza dificultății pentru majoritatea omenirii de a atinge o asemenea calitate a vieții. În același timp, aspirațiile umanist-democratice ale lui Pomponazzi au fost relevate în viziunea sa că orice persoană, chiar dacă în cea mai mică măsură, are un intelect contemplativ, o minte teoretică. Dar într-o măsură mult mai mare și, mai mult, toți oamenii sănătoși, fără excepție, participă la rațiune practică, pentru fiecare

omul, spre deosebire de animale, este capabil să facă distincția între bine și rău, să fie o ființă morală.

Pentru funcționarea moralității umane, nu este absolut necesar să credem în nemurirea sufletului. Mai mult, o astfel de credință scade nivelul moralității. În acest context, autorul A Treatise on the Nemurity of the Soul face o subtilă remarcă socio-psihologică, subliniind că marea majoritate a oamenilor care cred în existența postumă a sufletului lor, „dacă se descurcă bine, este mai degrabă afară. de frica de chinul veșnic decât în speranța fericirii veșnice.pentru că chinul ne este mai familiar decât aceste binecuvântări eterne” [67, p. 206; 4, p. 94]. Nu are sens să contezi pe o recompensă în afara vieții reale, pământești. Este necesar să ne concentrăm în întregime asupra ei, să o facem cât mai semnificativă, pentru că „viața umană, chiar și cea mai scurtă, este de preferat unei vieți arbitrar de lungă a vitelor” [67, p. 198; 4, p. 92]. Și un om, așa cum a subliniat Pico în Orația sa despre demnitatea omului, cu care Pomponazzi era familiar, poate chiar să coboare la nivelul vitelor. Dar principala lui sarcină de viață este să se ridice peste acest nivel cât mai mult posibil. Și aici ideea unei recompense postume nu va ajuta o persoană. De parcă ar dezvolta ideile vechilor stoici (deși nu au fost numite direct de el), Pomponazzi a subliniat în repetate rânduri în Tratatul său că, în singura viață reală pământească, nici răul și nici binele, în esență, nu rămân nepedepsiți, căci virtutea este cea mai mare răsplată pentru oricine o posedă, căci cutare sau cutare grad de răutate, de viață coruptă, este o pedeapsă pentru oricine îi este supus, dacă el însuși nici măcar nu își dă seama. Concluzia unui astfel de curs cu adevărat umanist de gândire morală a autorului „Tratatului

despre nemurirea sufletului” poate fi considerată următoarele cuvinte îndrăznețe ale sale: „Cei care consideră sufletul muritor apără virtutea mult mai bine decât aceia. care o consideră nemuritoare. La urma urmei, speranța de răzbunare și frica de răzbunare aduc sufletului ceva sclav, care contrazice înseși temeliile virtuții” (67, p. 226; 4, p. 95).

Este destul de firesc că „Tratatul” lui Pomponazzi a provocat o furtună de proteste în rândul bisericilor, în special din partea tomiștilor dominicani, iar această lucrare în sine a fost arsă public la Veneția. În două dintre lucrările sale, autorul a fost nevoit să se apere de o multitudine de scrieri care încercau să infirme ideile Tratatului său.

Determinism și astrologie la Pomponazzi. Este posibil ca amărăciunea acestei polemici, nesigură pentru Pomponazzi, să fi fost motivul pentru care autorul nu a intenționat următoarea sa lucrare „Despre cauzele fenomenelor naturale uimitoare sau despre magie” (1520) (a fost publicată abia în 1556) . Aceasta este una dintre cele mai strălucitoare lucrări ale iluminării umaniste. Demonstrând puterea gândirii filozofice în ea și anticipând punctele de vedere ale marilor teoreticieni ai determinismului din secolul al XVII-lea, Pomponazzi a cerut renunțarea la căutarea oricăror cauze supranaturale, extranaturale pentru tot ceea ce se întâmplă pe Pământ, pentru că orice „miracol”, orice magie. în care credeau mulți superstițioși, în principiu poate fi explicat pe baza fenomenelor naturale, deși aceasta este o sarcină foarte dificilă.

O caracteristică foarte interesantă a acestei concepții deterministe a lui Pomponazzi constă în scara sa cosmică generală și în utilizarea conceptelor astrologice în acest sens. Mai sus, am văzut cât de negativ mulți umaniști italieni din secolul al XV-lea au avut o atitudine negativă față de așa-numitul determinism astrologic, deoarece datorită acestui pseudodeterminism era complet legat liberul arbitru al oricărei persoane, a cărei activitate era complet predeterminată de locație și mișcarea luminilor, stelelor etc. Dar astrologia avea un alt aspect, într-adevăr determinist. Un astfel de aspect a constat în ideea influenței reglatoare a corpurilor cerești asupra vieții pământești în sensul larg - nu individual uman - al cuvântului. Deja după Aristotel, influența primului motor divin printr-o serie de „intelligentsia”, spirite inteligente superioare care rotesc sferele cerești, ajunge în cele din urmă pe Pământ. Oricât de fantastic ar fi acest concept din punct de vedere modern, a limitat rolul unui zeu extranatural în viața pământească, a restrâns și, în principiu, chiar a anulat sfera miraculosului, inexplicabilului. Acest aspect al astrologiei este uneori numit „astrologie naturală”, care a apărat ideea eternității ciclului ceresc-pământesc. Dar, în esență, aici ar trebui să vorbim nu atât despre astrologie, cât despre astronomie, care a făcut progrese decisive în Renaștere.

O aprofundare suplimentară a acelorași idei deterministe este conținută în următoarea și cea mai mare lucrare a lui Pomponazzi, Despre soartă,

liberul arbitru, predestinație și providență divină, publicată mai mult de

de patruzeci de ani de la moartea autorului. Însuși numele său mărturisește interesul persistent al filozofiei Renașterii față de problema relației dintre voința umană, pe care mulți umaniști o considerau liberă în principiu, și nenumăratele circumstanțe ale activității umane, unite de cele mai vechi concepte de predestinare și Providența divină. Poate cea mai interesantă și caracteristică trăsătură a acestei lucrări Pomponazzi este interpretarea naturalistă, s-ar putea spune chiar, fizică a sorții. De fapt, el este identificat cu cauzalitatea cosmică și naturală universală, urcând la mișcarea sferelor cerești, dirijată de inteligență, și la motorul prim divin. Găsind tendința de a declara evenimente aleatorii, urmăribile la cauze universale, universale, după caz, Pomponazzi a identificat soarta cu necesitatea naturală. Mai mult, în unele locuri ale lucrării sale, Pomponazzi subordonează și activitatea lui Dumnezeu însuși, providența sa, destinului sau necesității naturale. Aici Dumnezeu este lipsit de funcțiile creatoare, iar lumea, universul sunt declarate că există din eternitate. În acest context, autorul lucrării „Despre soartă” acționează de fapt ca un reprezentant al panteismului naturalist, despre care vom vorbi în mod specific în viitor.

Doctrina socio-filozofică și politică a lui Machiavelli * Bogăția experienței personale și sociale, care a distins atât de profund societatea Renașterii Italiei de societatea feudală, s-a reflectat într-o formă sau alta în diverse idei și învățături umaniste. Dar, după cum am văzut, în majoritatea covârșitoare a acestora (în special în secolul al XV-lea), înțelegerea teoretică a acestei experiențe a fost subordonată imaginilor, ideilor și conceptelor antice. Cu toate acestea, intensitatea experienței Renașterii a fost în multe cazuri atât de mare încât au apărut gânditori care au fost orientați în mod deosebit profund și cuprinzător tocmai către aceasta. Desigur, ei nu au refuzat să ia în considerare diverse idei și fapte ale istoriei și culturii antice, dar au subordonat aceste idei și fapte în principal propriilor lor construcții teoretice. Un proeminent și original dintre acești gânditori a fost Niccolò Machiavelli (1469-1527).

Lucrările lui Machiavelli și aspirațiile sale politice. Provenea dintr-o familie săracă de avocat florentin și nu a primit un clasic strălucit

educație, care a distins mulți umaniști. Nu a studiat la universitate, nu știa greacă, dar știa latina suficient de bine pentru a citi autori romani (și greacă în traduceri latine). Și le-a citit mult și intens, mai ales lucrările istoricilor romani și greci. Este important de remarcat interesul lui Machiavelli pentru poemul lui Lucretius Cara, pe care l-a rescris pentru sine în tinerețe. Influența decisivă asupra viziunii asupra lumii a lui Machiavelli a fost exercitată de interesul

său intens pentru viața socială complexă a Florenței sale natale în anii restabilirii sistemului republican de aici și stăpânirea actuală a fanaticului, ascetic și puternic opus Curiei romane Savonarolla. Deja după execuția sa în 1498, când sistemul republican din Florența a continuat să existe, Niccolò a intrat în serviciu într-una dintre cancelariile republicii și a preluat în curând postul mai important de secretar al Comisiei celor zece - guvernul actual al Republica. Serviciul său, legat de executarea diferitelor misiuni politice și diplomatice (nu numai în diferite state italiene, ci și dincolo de acestea), i-a adus lui Machiavelli multe observații neprețuite și i-a dezvăluit talentul său organizatoric remarcabil.

Concepția socio-filozofică și politică a lui Machiavelli, care se maturiza deja în acești ani, se caracterizează prin faptul că se considera un om de acțiune, ceea ce a fost rapid înțeles. El însuși, repetând un proverb străvechi, scria despre sine în 1509: „... întâi trăiește, apoi filosofează (prius vivere deinde philosophari)” [71, p. 354]. Florentinul a devenit, într-o oarecare măsură, obligat să se ocupe predominant de filozofie, aranjand în mod literar gândurile care se maturizaseră în el. După căderea Republicii Florentine și restaurarea Signoriei Medici aici, în 1512, republicanul dovedit în mod repetat nu a fost doar lipsit de serviciu, ci și mutat din oraș în moșia sa săracă. Aici în 1513-1520. a scris (în italiană) cele mai importante lucrări ale sale. Pentru istoria filozofiei (și sociologiei), Suveranul (1513; publicat pentru prima dată postum, în 1532) este deosebit de semnificativ. Totodată, s-a început o altă lucrare, nu mai puțin semnificativă din punct de vedere filozofic - „Discursuri despre primul deceniu al lui Titus Livius”, care a fost scrisă, se pare, de mai bine de un an. În cursul nostru este necesar să menționăm „Istoria Florenței”

„(începută în 1520}”. În 1513, gânditorul republican*, bănuit că a participat la o conspirație antimedicală, a intrat în anchetă, însoțit de tortură.

Simpatiile și opiniile socio-politice ale lui Machiavelli sunt exprimate în mod repetat în paginile lucrărilor sale menționate mai sus. El a fost mai ales ostil nobilimii feudale (gentiluomini), care duce o viață inactivă din veniturile din moșiile lor. Autorul Discursurilor [I, 55] îi vede dușmani ireconciliabili ai cetățeniei republicane și nu se oprește nici înainte de a afirma necesitatea exterminării lor complete. Simpatiile autorului „Istoriei Florenței” sunt în întregime acordate poporului (popolo), prin care, totuși, el înseamnă, în primul rând, cea mai prosperă și activă clasă de locuitori urbani - comercianți, artizani, ale căror diverse activitatea muncii a asigurat prosperitatea Florenței, precum și a altor orașe-stat italiene din acea epocă. Activitatea lor de muncă corespundea și rolului politic primordial al acestor cetățeni cu drepturi depline în guvernarea statului. Cu toate acestea, majoritatea covârșitoare a restului populației Florenței, rangurile sale inferioare, care formau baza piramidei sociale (plebe), nu au stârnit deloc simpatia lui Machiavelli, care descrie, de exemplu, răscoala unuia. dintre cele mai

active părți ale plebei - așa-numitele ciompi (pieptănari de lână) în 1378. Nu este, de asemenea, mai puțin important să subliniem vrăjmășia profundă a celui mai mare gânditor politic al Italiei Renașterii față de cler, față de cercurile ecleziastice și clericale . în general, condusă de curia papală.

O astfel de dușmănie a lui Machiavelli a fost alimentată în mare măsură de dispozițiile și ideile sale național-politice. Pentru prosperitatea economică a Florenței și a celorlalte state ale sale, care a dus la o înflorire fără precedent a tuturor varietăților de cultură spirituală, Italia a plătit acum cu fragmentarea politică. Diferitele ei state erau în permanență în război între ele, iar vecinii ei puternici, în primul rând Franța și Spania, în expansiunea lor în Italia, luptându-se între ele în alianță cu unul sau altul dintre statele ei, i-au chinuit, contribuind la declinul lor.

Statul papal a jucat un rol foarte negativ în continuarea fragmentării Italiei. Rămânând un stat feudal și, în plus, teocratic, străduindu-se însă să-și extindă granițele, a devenit

unul dintre principalele obstacole politice în calea unificării Italiei într-un singur stat. Iar o asemenea asociere a fost cel mai important stimul pentru visele politice ale lui Machiavelli. În același timp, ostilitatea sa față de curia papală a căpătat un caracter mai profund, ideologic.

Conceptul de persoană în sistemul relațiilor sociale și activitățile sale. Suveranul și Discursurile au fost scrise de una dintre cele mai sobre minți ale Renașterii, care, în esență, s-a emancipat complet de toate iluziile religioase ale Evului Mediu, ceea ce nu se poate spune despre mulți alți umaniști.

Acest tip de sobrietate s-a manifestat cu mai multă forță în conceptul lui Machiavelli despre om. Într-o anumită măsură, acest concept poate fi văzut ca o continuare a opiniilor lui Valla discutate mai sus. Putem vorbi și despre prototipul lor teoretic antic comun - o interpretare atomistic-individualistă a vieții sociale, bazată pe o afirmație a esenței pur egoiste a omului. Pentru astfel de concluzii, realitatea italiană a Renașterii a dat multe exemple.

Observându-i în primul rând printre reprezentanții acelui „popor” al cărui reprezentant ideologic el se considera cel mai mult a fi, Machiavelli și-a exprimat cea mai profundă convingere că cel mai puternic stimul pentru acțiunea umană este interesul. Manifestările sale sunt diverse, dar mai ales este determinată de dorința oamenilor de a-și păstra proprietatea, proprietatea, care este cel mai bine asigurată de dorința de a dobândi noi proprietăți. În acest context, autorul cărții Suveranul a scris aici (cap. 17) cuvintele des citate: „Oamenii vor ierta mai degrabă moartea tatălui lor decât pierderea proprietății” [68, p. 349J. Doar în spatele intereselor de proprietate se află preocuparea umană pentru „onoare (onore) și onoruri (onori)”.

Unul dintre primii în epoca tranziției către o nouă eră a istoriei europene, Machiavelli a dezvoltat un universal destul de solid de „natura umană”, un universal, ale cărui semne le-a extras din exemplele clasei de orășeni italieni cele mai apropiate lui. , extinzându-le la toți oamenii - nu numai ai țării și epocii sale, ci și secolelor trecute, în special secolele istoriei greco-romane. Autorii care interpretează punctele de vedere ale lui Machiavelli notează adesea pesimismul binecunoscut al înțelegerii sale despre om.

secolul, potrivit căruia „se poate spune despre oameni în general că sunt ingrați și volubili, predispuși la ipocrizie și înșelăciune, că pericolul îi sperie, atrage profit” [68, p. 371]. Cu toate acestea, poate tocmai acest tip de pesimism l-a protejat pe autorul cărții The Sovereign de iluziile religioase în evaluarea acțiunilor umane.

Egoismul ineradicabil al naturii umane necesită în mod necesar constituirea unei organizații statale ca o forță superioară capabilă să-i stabilească limite mai mult sau mai puțin rigide, reducându-l la norma cuvenită. Premisele doctrinei contractului social, care derivă din egoismul unităţilor umane necesitatea unei organizări statale pur exterioare în raport cu acestea, au fost formulate de vechii epicurieni. Mai sus, am văzut cum a abordat Valla cu conceptul său despre utilitatea universală a oamenilor unii pentru alții. Acum Machiavelli a aprofundat și mai mult această linie, arătând că statul este, în esență, opera mâinilor omului și Dumnezeu nu ia nicio parte la înființarea lui. Prin urmare, este clar de ce Marx numește numele lui Machiavelli primul dintre acei filozofi ai timpului nou care „... au început să ia în considerare statul cu ochi omenești și să-și dea legile naturale din rațiune și experiență, și nu din teologie” [1]. , v. 1, p. 111].

Vorbind despre conceptul machiavelic al interesului ca stimul principal al acțiunilor umane, trebuie subliniat că uneori autorul Discursurilor și istoriei Florenței extinde acest concept la grupuri sociale întregi. În prima dintre ele, el spune, de exemplu [I, 5], că lupta poporului, pe de o parte, și a clasei conducătoare (marilor), pe de altă parte, a determinat natura legilor adoptate în Republica Romană. Considerații similare apar în mod repetat pe paginile „Istoriei Florenței” a lui Marx, care a fost foarte apreciată de Marx, unde se subliniază că niciun stat nu este posibil fără una sau alta grupare socială.

Miezul raționalist al doctrinei socio-filosofice a lui Machiavelli aproape exclude problema lui Dumnezeu. Mai mult, acest gânditor practic nu avea interese stabile în problemele filozofice generale, în chestiunile de cutare sau cutare metafizică.

Totuși, aceasta nu înseamnă că autorul „Discursurilor” și „Prințul” nu a văzut niciun rost să ia în considerare problemele religiei. Politicianul priceput a înțeles perfect că fără cutare sau cutare religie, în sânul căreia atunci

Când masele de oameni își găseau de obicei singura consolare spirituală, împacându-le cu ordinea de exploatare predominantă, viața social-statală este imposibilă. În același timp, o asemenea poziție nu l-a condus deloc pe Machiavelli la o atitudine conciliantă față de religia catolică care domina Italia.

Asemenea multor umaniști care l-au precedat și care l-au contemporan, a constatat că această religie, care se abate departe de idealurile proclamate de creștinismul primitiv, devenise de fapt învechită. Latura morală și etică a creștinismului și chiar în mâinile clerului catolic corupt condus de papă, în esență, a încetat să mai servească drept stimul moral pentru comportamentul corespunzător al maselor și, astfel, joacă un rol pozitiv în viața publică. . Mai mult, în acest context, Machiavelli, din punctul de vedere al activismului umanist, cu care ne-am întâlnit deja de mai multe ori, a supus unei critici foarte ample laturii morale și etice a creștinismului. Autorul Discursurilor își exprimă nemulțumirea față de idealurile sale pentru că, de regulă, creștinismul își proclamă cei mai venerați eroi – sfinți – oameni umili care se îndepărtează de viața reală pământească, visând să meargă în rai, nu ca urmare a activității maxime în ea. proces, ci pe parcurs contemplarea pasivă și toată concilierea. Acest tip de poziție încurajează mai degrabă diverși evazi și doar ticăloși, care adesea reușesc în viață. În consecință, Machiavelli este unul dintre cei mai energici critici ai contemplației medievale, a cărei depășire, după cum sa menționat deja, a fost aspectul principal al întregii ideologii umaniste.

Nemulțumirea lui Machiavelli față de doctrina creștină predominantă a fost atât de mare încât a opus-o religiilor „păgâne” ale grecilor și romanilor, care idolatrizau pe cei mai activi oameni care se acopereau pe ei înșiși și statul pe care îl slujeau cu glorie pământească, în special comandanții și diverșii conducători ai aceste stări. În acest context, politicianul florentin a aprobat chiar unele rituri păgâne asociate cu vărsarea de sânge și diverse cruzimi, căci vedea în ele un mijloc de stimulare a cetățenilor săi la activitatea militară mai utilă statului. Păgânizarea creștinismului, caracteristică multor umaniști, atinge aproape cel mai mare punct culminant în preferința lui Machiavelli pentru păgânism față de creștinism.

Conceptul de avere. Respingerea contemplației și opoziția activității față de aceasta, inerente în diferite grade de mulți umaniști, și-au găsit o expresie generalizată în dezvoltarea de către Machiavelli a conceptului de avere în relația sa cu activitatea umană. Am văzut mai sus cât de important a căpătat conceptul de avere în viziunea asupra lumii a multor umaniști, care în esență s-au identificat cu acest concept de necesitate socială – o nouă realitate socială care a apărut în condițiile dezvoltării capitaliste timpurii. Acest conținut de avere este evident mai ales în operele lui Machiavelli (în poeziile sale există chiar o dezvoltare poetică a acestei teme). Conceptul

polisemantic de Dumnezeu, cu care era asociată ideea, de obicei providențială, a inevitabilității evenimentelor naturale și sociale, apare destul de rar, parcă din cauza inerției verbale (de altfel, autorul cărții Suveranul era prost citit în textele din Sfânta Scriptură). Uneori apare în el ca sinonim pentru soartă, sau avere, care este compus din jocul circumstanțelor sociale, pe care, în independența sa față de orice persoană, autorul cărții Suveranul (de exemplu, în capitolul XXV) îl numește uneori cuvântul „necesitate” (necessità). Cu toate acestea, puterea necesitatei-noroc, în esență, nu atinge niciodată un grad care suprima complet liberul arbitru al unei persoane. Mai mult, în capitolul sus-menționat din Suveranul, autorul încearcă să creeze un fel de echilibru între relația dintre avere și liberul arbitru al omului. Acest echilibru constă în faptul că „norocul controlează jumătate din acțiunile noastre, dar ne lasă să gestionăm cealaltă jumătate sau ceva” [69, p. 111-112]. Liberul arbitru al unei persoane (în esență, reprezentând un element integral al aceleiași averi) în aceste condiții înseamnă pentru el oportunitatea maximă pentru acțiuni active, deoarece o persoană, așa cum a arătat Pico della Mirandola, este un fierar de sine. Autorul cărții The Sovereign a mai subliniat că „este mai bine să fii îndrăzneț decât precaut”, pentru că „norocul este o femeie, iar cine vrea să se ocupe de ea trebuie să o bată și să o lovească cu piciorul”, întrucât „ea, ca o femeie, este o femeie. prieten al tinerilor, pentru că ei nu atât de prudent, mai curajos și cu mai mare îndrăzneală îl îmblânzesc” [68, p. 375].

Capacitatea de a acționa, ghidată de o minte sobră, voința * bazată pe ea, în special voința, străduindu-se pentru realizarea unor scopuri mari, este definită de Machiavelli ca virtu (virtù), adică vitejie,

O implementare cu drepturi depline a virtualului este o sarcină extrem de dificilă, inaccesibilă pentru marea majoritate a oamenilor. De regulă, spune autorul Discursurilor [I, 26], oamenii, neputând fi nici în întregime buni, nici în întregime răi, „alege anumite căi de mijloc care sunt cele mai dăunătoare” [68, p. 423]. Din acest mod de acțiune, activitățile unor indivizi proeminenti care lasă o amprentă semnificativă în istorie sunt fundamental diferite. Așa sunt, de exemplu, indicați de autorul cărții Suveranul (capitolul VI), Moise, Cyrus, Romulus, Tezeu și figuri istorice similare, care au dat dovadă de maximă vitejie în atingerea unor obiective mărețe. Cu toate acestea, nu trebuie să presupunem că succesul lor a fost predeterminat doar de caracteristicile personalității lor. Măreția acestuia din urmă este determinată și de măsura în care pătrunde în nevoile timpului său. Așadar, prosper – chiar și doar imitând oameni mari – numai pe aceștia, continuă el [cap. XXV], „al căror mod de acțiune corespunde particularităților vremii, iar cei al căror mod de acțiune nu corespunde timpului lor își pierd bunăstarea” [68, p. 374].

Conceptul de „wirth” a devenit una dintre principalele expresii ale noii morale umaniste, care, deși Machiavelli s-a asociat cu abstracția naturii umane, reprezintă totuși o persoană ca element integral al societății, socialitatea. Mai mult, natura omului acționează ca un nucleu pentru el, unind istoria omenirii - din antichitate până în

zilele noastre. Desigur, cu această abordare, autorul Discursurilor și Suveranului rămâne mai ales pe suprafața politică a fenomenelor istoriei, pe care le interpretează parcă pe același plan cronologic. Cu toate acestea, este semnificativ și semnificativ din punct de vedere istoric că aceste interpretări ale lui sunt libere atât de moralizarea abstractă, cât și de providențialismul teologic. Cursul istoriei este întotdeauna ghidat de interesele umane, indiferent de modul în care acestea sunt înțelese. Astfel, ideea de avere, atât de temeinic dezvoltată de Machiavelli, a contribuit la deteologizarea istoriei omenirii.

Problema șefului statului și separarea politicii de morală. Cu toată abundența de exemple istorice extrase din istoria antichității (în special a romanilor antici) și a vremurilor moderne, principala preocupare politică a lui Machiavelli a fost determinată de starea deplorabilă a Italiei de la acea vreme, fragmentată și neputincioasă în fața vecinilor puternici . principiu, un florentin, atâtea

care a făcut pentru statul său natal, a rămas un susținător al sistemului de stat republican. Dar a văzut imposibilitatea implementării ei la scara întregii Italie, imposibilitatea unificării ei pe bază republicană. De aici și ideea unui „nou suveran” (principe nuovo), care și-a dat numele uneia dintre cele două opere principale ale sale socio-filosofice.

Această idee nu este deloc speculativă și nu este inspirată doar din marile exemple ale istoriei antice. Ea a avut multe prototipuri vii (sau decedate recent) direct numite pe paginile acestei și altor lucrări ale lui Machiavelli, cum ar fi Ferdinand cel Catolic, Regele Aragonului, Castiliei și Sicilia. Ascunzându-se în spatele preocupărilor legate de „singura adevărată” religie catolică, el nu numai că a creat o monarhie spaniolă puternică, dar a subjugat și unele țări vecine influenței acesteia (sau le-a cucerit direct). Succesul acțiunilor sale nu i-a lăsat pe supușii săi la îndoială cu privire la justiția și validitatea lor. Tocmai o astfel de persoană, care ar înțelege că succesul este criteriul decisiv al politicii, a lipsit atât de mult Italia sărăcită. Adevărat, de ceva vreme acest gen de rol a fost revendicat de Cesare Borgia, fiul Papei Alexandru al VI-lea, Ducele de Romagna, care a încercat să unească în jurul ei alte state italiene, dar a fost învins. Dacă contemporanii spuneau despre tată că nu face niciodată ceea ce spune, atunci ei spuneau despre fiu că nu spune niciodată ceea ce face.

Ar fi greșit, totuși, să credem că ideea unui „nou suveran”, ca să spunem așa, este în întregime anulată de la Cesare Borgia. Nu, această idee este mai profundă și mai largă decât acest politician nu atât de semnificativ al Italiei Renașterii, pentru că este indisolubil legată de doctrina socio-filozofică a lui Machiavelli. Poziția sa cea mai importantă a justificat orice violență în numele binelui public. Pe larg cunoscute sunt cuvintele autorului cărții The Sovereign [Cap. XVIII] că înțeleptul conducător al statului este obligat „dacă se poate, să nu se abate de la bine, dar dacă este cazul, să nu se

ferească de rău” [68, p. 352]. Un astfel de conducător trebuie să îmbine în personalitatea sa și în acțiunile sale calitățile unui leu, capabil să reprime oricare dintre inamici, și a unei vulpi, capabilă să înșele cele mai sofisticate viclenii.

Acest tip de trădare politică a fost de mult numit machiavelianism. Pentru conținutul odios al acestui termen, autorul însuși The Sovereign nu a dat motive serioase. Dimpotrivă, a înțeles profund o nouă calitate

politică” care s-a născut în condițiile unor state-regate în creștere și a reflectat dezvoltarea burgheziei. Acest lucru a fost bine înțeles de Marx și Engels, care au scris în The German Ideology că „...începând cu Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Boden și alți gânditori moderni, dar vorbind despre cei anteriori, forța a fost înfățișată ca bază a dreptului; astfel, considerația teoretică a politicii este eliberată de morală și, de fapt, a fost propus doar postulatul unei interpretări independente a politicii” [1, vol. 3, p. 314].

Dar, deși politica este incompatibilă cu moralizarea, așa cum a fost de obicei acoperită în ideologia religioasă medievală (și chiar și în vremurile ulterioare), filosofia politică a autorului cărții Suveranul nu a însemnat deloc justificarea practicilor violente și imorale ale oricărui conducător al stat și în orice moment. Trebuie avut în vedere că, neînțelegând natura de clasă a statului, Machiavelli și-a văzut esența în „binele comun”, exprimând interese naționale. În acest context, „oamenii” pentru el a coincis nu numai cu cetățenii înstăriți, ci și cu masa umană mai largă (la moltitudine). Autoarea Discursurilor a susținut chiar [I, 58] că este mai înțeleaptă și mai constantă decât un adevărat șef de stat. De aici valabilitatea convingerii că vocea oamenilor este vocea lui Dumnezeu. Suveran, un politician în general ar trebui să fie flexibil, ținând cont constant de variabilitatea vremurilor. El este nevoit uneori să recurgă la orice fel de cruzime, dar în niciun caz nu poate rămâne un scop în sine, ci trebuie să corespundă interesului statului. Autorul cărții Suveranul indică, de exemplu, în acest sens [cap. VIII] că „cruzimea cruzimii este diferită”, că în aplicarea ei are dreptate doar suveranul care, pentru siguranța statului, o săvârșește o dată și, dacă se poate, nu se mai întoarce la ea [vezi. 68, p. 327]. Este foarte regretabil dacă atrocitățile escaladează în timpul guvernării. De asemenea, se subliniază în Discursuri [I, 9-10] că violența are scopul de a corecta, nu de a distruge.

Semnificația istorică a învățăturilor lui Machiavelli. Ostilitatea doctrinei lui Machiavelli față de ideologia feudal-religioasă a fost bine înțeleasă de curia papală, care în 1559 a inclus scrierile sale în Indexul cărților interzise (care a fost sancționat de Conciliul de la Trent în 1564).

Numele autorului cărții „Suveranul” este unul dintre cele mai urâte pentru catolici și pentru alți oameni ai bisericii, deja în această perioadă și apoi în secolele următoare. Prin eforturile iezuiţilor

(vezi mai jos) s-a creat un mit persistent, conform căruia machiavelianismul înseamnă imoralitate, tot felul de trădare în politică și chiar nu numai. Cu toate acestea, pentru mulți autori, o astfel de ștampilă a apărut ca urmare a unui studiu superficial al operelor lui Machiavelli, precum și a separării prevederilor doctrinei sale de contextul istoric specific către care acestea au fost orientate în primul rând și a exagerării unele dintre aceste prevederi în circumstanţe istorice complet noi. Cu toate acestea, din moment ce autorul cărții Suveranul, eliberând politica de moralizare, care era atunci foarte strâns legată de religie și chiar subordonând religia intereselor politicii, a fost cu mult înaintea secolelor sale și a celor următoare, polemica ostilă împotriva ideilor sale poate fii inteles.

Relația dintre politică și morală este o chestiune foarte delicată și ce fel de politician admite că activitatea sa (mai ales de succes) nu a fost combinată cu considerente morale? Mai degrabă, el ar argumenta exact contrariul. Așadar, regele prusac Frederic al II-lea, deși era încă prinț moștenitor, a scris eseul „Anti-Machiavelli”, în care l-a infirmat pe politicianul florentin din punctul de vedere al moralității înalte, devenind însă rege, care aproape a dublat regatul pe care l-a moștenit. în timpul domniei sale, a acționat (cât de caustic a notat Voltaire), în esență, ca un adept fidel al autorului Suveranului.

În istoriografia străină a ultimelor decenii, credința în rolul enorm al lui Machiavelli în apariția filozofiei politice a timpurilor moderne a devenit mai puternică. Russell, de exemplu, pune în contrast aceste merite ale autorului cărții The Prince cu restul filosofiei renascentiste, în care nu vede mari valori teoretice. Multe lucrări consacrate lui Machiavelli subliniază, în primul rând, rolul său de fondator al științei politice moderne. Un astfel de interes este de înțeles în condițiile noastre, când politica a devenit un fenomen în viața de zi cu zi a multor milioane de oameni.

Înalta apreciere a ideilor lui Machiavelli de către clasicii marxismului este dată mai sus. Interpretarea marxistă a doctrinei sale a fost dezvoltată de Uptonio Gramsci (1891-1937). Unul dintre numerele lui „Caietele închisorii” se intitulează „O notă despre Machiavelli, politică și noul stat”. Se subliniază aici că autorul cărții Suveranul a continuat tradiția etică și politică a umanismului florentin și a adus-o la crearea unei științe politice care

aici în unitate cu ideologia politică [vezi. 27, p. 111]. Subliniind, de asemenea, democrația republicană și patriotismul lui Machiavelli, Gramsci l-a văzut ca pe un predecesor îndepărtat al revoluționarilor de tip iacobin.

Imaginea ideologică complexă a lui Machiavelli ca cel mai proeminent reprezentant al umanismului progresist italian, care a dezvăluit amoralismul claselor sale conducătoare contemporane, fondatorul politicii realiste ca știință independentă, a fost studiată în lucrările istoricilor și filosofilor sovietici [vezi. 70, 71, 72]. Viața politică a URSS și a altor state socialiste a devenit un plus practic convingător la aceste studii științifice ale ideilor sociale și etice ale lui Machiavelli. Scopurile sale înalte, determinate de idealurile comuniste, pentru prima dată în istoria omenirii, au fost complet armonizate cu mijloace înalt morale pentru atingerea acestor scopuri. Desigur, nici un umanist atât de perspicace precum Machiavelli nu putea visa la o asemenea armonie.

Umanismul creștin și iluminarea lui Erasmus din Rotterdam și esența lor antiscolastică. Cercul lui John Colet (c. 1467-1519), care s-a format la Universitatea Oxford, a jucat un rol important în dezvoltarea mișcării umaniste din Anglia. Colet a fost influențat de platoniștii florentini, în spiritul cărora a oferit în prelegerile sale o interpretare critică a textelor evanghelice. În acest cerc s-a format un program de așa-numit umanism creștin, acutizat împotriva Bisericii Catolice și chiar conceput pentru a o reforma. A avut un impact semnificativ asupra viziunii asupra lumii a doi umaniști foarte strălucitori și versatili care au intrat de mult și ferm în istoria filosofiei - Erasmus din Rotterdam și Thomas More.

Desiderius-Erasmus din Rotterdam (nume adevărat Gerhardt Gerhard, 1469-1536), fiul nelegitim al unui preot și al slujnicei sale, în tinerețe călugăr la una dintre mănăstirile olandeze, prin muncă asiduă a ajuns la o strălucită educație filologică și umanistă . La sfârşitul secolului al XV-lea. a ajuns la Londra și a devenit unul dintre cei mai activi membri ai cercului local Colet. Erasmus a venit la Londra în anii următori. Numai că nu mai era acasă, locuind la Paris, Louvain, Cambridge, Bruxelles, Anvers, Bruges, Gent, Mainz, Freiburg, Basel (în repetate rânduri, a murit aici). Scriitor uriaș

sârguință, Erasmus, s-ar putea spune, și-a lăsat condeiul doar într-un spa scurt, dar și-a dedicat cea mai mare parte a veghei citirii, scrisului (lucrări și un număr imens de scrisori), diverse notițe etc. A scris (și vorbea cea mai mare parte). zilele sale din această epocă) numai în latină (grămădele îmbogățindu-și din belșug lucrările cu cuvinte, expresii, fraze scurte grecești). Filologii consideră că Erasmus este cel mai remarcabil latinist al Renașterii, pentru că nu numai că s-a întors la vechea latină romană a „epocii sale de aur”, dar i-a oferit câteva trăsături care i-au adus latina mai aproape de limbile europene ale noului timp. .

După ce a dezvoltat o activitate literară și editorială uriașă, Erasmus din aproximativ anii 10 ai secolului al XVI-lea. Până la moartea sa, a fost un lider paneuropean (cu toate acestea, cu excepția Italiei) al umanismului. Dintre multele nume deja celebre, Desiderius-Erasmus s-a bucurat poate de cea mai mare faimă și influență. Puterea „republicii oamenilor de știință”, care s-a format atât în diferite țări, cât și în

întreaga Europă de Vest, puterea socială a cunoașterii era deja atât de mare încât Sfântul Împărat Roman și regele spaniol Carol al V-lea, rivalul său regele francez Francisc I. , regele englez Henric al III-lea, unii dintre papi (Paul al III-lea i-a oferit mantaua cardinală), ca să nu mai vorbim de personalități politice mai puțin semnificative, au căutat atenția și chiar sprijinul lui Erasmus.

În acest scurt eseu, nu este necesar să numiți toate lucrările sale. Printre ei, însă, există foarte puțini astfel de al căror conținut filozofic este deja clar din însuși numele lor. Dar sunt mult mai mulți dintre cei care, urmărind în primul rând scopuri literare, teologice, jurnalistice, pedagogice și de altă natură, într-un context sau altul au căpătat o semnificație filosofică primordială.

Intenția morală a „filozofiei lui Hristos”. În literatura dedicată lui Erasmus, el este uneori caracterizat în primul rând ca un teolog. Dar asta nu înseamnă deloc interesul său primordial pentru latura dogmatică a religiei creștin-catolice, față de care era complet indiferent și chiar ostil. Teologia lui Erasmus a însemnat doar un rol foarte semnificativ și chiar primordial al problemelor de religie, de care el, ca, în esență, și toți contemporanii săi, nu a separat problemele de moralitate. Deci, Erasmus a făcut multe traduceri din greaca veche

în latină. Cea mai importantă dintre acestea a fost prima ediție tipărită a textului grecesc al Noului Testament și traducerea sa în latină, împreună cu un amplu comentariu la Evangheliile scrise de Erasmus (1517). Această traducere a înlocuit vechea traducere latină (așa-numita Vulgata), plină de erori, multiplicată de multe ori în nenumărate comentarii ale teologilor și scolasticii catolici. Abordarea strict filologică a lui Erasmus asupra textelor Noului Testament a creat premisele unei abordări pur istorice a acestuia, a creat condițiile secularizării sale viitoare. În virtutea acestui fapt, Biblia (deși parțial π) a fost întors împotriva scolasticii. Sentimentele antiscolastice ale lui Erasmus, așa cum era deja în cazul primilor umaniști italieni, s-au reflectat și în interesul său profund față de ideile și lucrările „părinților bisericii”, pe care le-a publicat și tradus.

Erasmus s-a referit cel mai adesea la învățătura sa în ansamblu drept „filozofia lui Hristos”. Acest termen a fost folosit și de „părinți”, dar spre deosebire de ei, Rotterdamerul, cu interesul său omniprezent pentru cultura antică și marea erudiție în cele mai diverse opere ale purtătorilor săi literari, a echivalat de fapt cultura păgână a vechilor greci și romani cu cultura crestina. Al doilea, conform convingerii sale, a luat naștere în mod necesar pe baza primei. După cum am văzut, umaniștii italieni din secolul al XV-lea au urmat aceeași cale generală. în păgânizarea creștinismului, dar Erasmus a urmărit această tendință în mod deosebit profund și subtil, luptă pentru o combinație armonioasă a idealurilor morale și filozofice antice și creștine. Drept urmare, Socrate, de exemplu, a fost de fapt echivalat cu Hristos de către el.

„Filosofia lui Hristos” a fost deja destul de complet formulată în prima lucrare semnificativă a încă tânărului Erasmus - în „Ghidul războinicului creștin” (sau „Pumnalul...”, 1501/1503). Programul schițat aici, autorul a rămas fidel morții sale. De fapt, s-a rezumat la faptul că păgânizarea creștinismului a însemnat expunerea maximă a conținutului său moral și ignorarea — dar, bineînțeles, nu negarea — a ritualului dogmatic. În consecință, spiritul creștinismului este în mod sistematic contrastat aici cu litera sa. Metafora tradițională a războinicului creștin este plină de un conținut pur moral. În ansamblu, credința unui creștin (de exemplu, în nemurirea individuală a sufletului) depășește posibilitățile minții sale, iar această credință

ar trebui să-l conducă la o luptă continuă cu ispitele trupești. De asemenea, trebuie combinat cu reguli ferme de viață și o luptă continuă pentru implementarea lor.

„Filosofia lui Hristos”, care a cerut renașterea ideilor și idealurilor creștinismului primitiv, uitate de mult de Biserica Catolică, îngropate sub o grămadă de formalism ritual, este în principiu accesibilă oricărei persoane. Ca umanist autentic, Erasmus nu a acceptat teza creștinismului ortodox cu privire la depravarea radicală a naturii umane prin păcatul originar. Prin urmare, o persoană normală, imitându-l pe Hristos, este capabil să se ridice la ideile fixate în Sfintele Scripturi (și să nu păteze aceste idei, adaptându-le la josnicia sa, așa cum o fac marea majoritate a celor care aderă la religiozitatea formală). Este necesar, însă, să ne cunoaștem cât mai deplin cu Sfânta Scriptură, nemulțumindu-ne cu acele pasaje care se pronunță în biserici, de altfel, în latină de neînțeles pentru marea majoritate. În acest context, Rotterdamerul s-a pronunțat fără echivoc în favoarea traducerii Scripturii în limbile populare, pregătind astfel (și chiar mai mult, desigur, cu apelurile sale pentru întoarcerea la „sursele” creștinismului) temeiul ideologic al Reformei care se apropie. .

Antiscolastica satirica a lui Erasmus. Trăsăturile conturate ale umanismului creștin al lui Erasmus fac posibilă caracterizarea acestuia ca o manifestare a iluminismului timpuriu. Despre umanismul secolelor XV-XVI. ca prima formă a iluminismului burghez, Engels s-a exprimat cândva [vezi. 1, vol. 22, p. 21J. Pentru Rotterdamer, nu se limitează în niciun caz la răspândirea cât mai mult posibil a Scripturilor printre masele. Nicio iluminare nu este posibilă fără o cantitate semnificativă de raționalism, care a intrat în conflict cu prevederile dogmei. Raționalismul lui Erasmus l-a adus în conflict cu erudiția scolastică veche de secole și cu teologia catolică pur dogmatică strâns asociată cu aceasta, precum și cu sistemul moralității (în multe privințe, socialitatea) al unei societăți feudale învechite.

Această latură cea mai importantă a activității ideologice a lui Erasmus este cel mai bine judecată după cea mai faimoasă dintre lucrările sale - celebra „Lauda prostiei” (1509 - 1511). Aici sunt demonstrate cu brio calitățile sale de scriitor satiric, care i-au adus în secolul nostru numele de „Voltaire al secolului al XVI-lea”. Din această producție

se pot învăța multe despre simpatiile și pozițiile sale filozofice. În monologul Doamnei Prostia, rostind pompos o recitare jucăușă, lauda de sine, autoarea pictează în cea mai caustică lumină multe aspecte ale vieții contemporane.

Întrucât „cei mai mulți oameni sunt proști și toți proști în felul lor” (XIX) [73, p. 137], rezultă că „în societatea umană totul este plin de prostie, totul este făcut de proști și între proști” (XXV) [73, p. 142]. Capriciul Prostiei, ale cărui fețe sunt nenumărate [și poate cea mai frapantă manifestare a Prostiei este complezența umană (filauția)], într-un fel sau altul, toți oamenii, toate clasele și păturile, toate națiunile sunt îndrumate, căci Prostia este și ea bogat în manifestări colective. Cel mai trist dintre ei este războiul. În lucrările sale, autorul a subliniat în repetate rânduri că poate fi atractiv doar pentru cei care nu au experimentat-o. Și în Praise of Stupidity, el a scris chiar că războiul este purtat de obicei de tot felul de mizerii societății (XXIII). În lucrarea „Plângerea lumii, de pretutindeni expulzată și de pretutindeni zdrobită” (1517), Lumea deplânge dezastrele trăite ca urmare a conflictelor și a războaielor generate de nebunia oamenilor. Binecuvântările lumii, la care, se pare, numai creștinii ar trebui să se străduiască, sunt eliminate de răul războiului.

Toate acestea dovedesc încă o dată că toți oamenii sunt supuși prostiei, indiferent de poziția pe care o ocupă, inclusiv regii cu curtenii lor și papii cu cardinalii lor. Autorul nici măcar nu se oprește să extindă sfera de prostie la activitățile apostolilor și ale lui Isus Hristos însuși, considerând în lumina ei întreaga doctrină creștină, căci „credința creștină, aparent, se aseamănă cu un anumit fel de prostie și este complet incompatibil cu înțelepciunea” (LXXI) . „Nu este întâmplător că proștii sunt atât de plăcuti lui Dumnezeu” (LXV) [73, p. 202, 200]. Ar fi, desigur, foarte imprudent să tragem concluzia din toate acestea că Erasmus a respins complet religiozitatea creștină. O astfel de concluzie ar fi contrară poziției sale de mai sus de adept ferm al „filozofiei lui Hristos”. Dar această întrebare nu este foarte simplă și, pentru a o clarifica, cel mai bine este să ne întoarcem la modul în care autorul interpretează scolastica și teologia oficial dogmatică care este indisolubil legată de aceasta.

Sarcasmul lui Erasmus atinge cea mai mare putere când îi înfățișează pe teologi, pe care îi compară cu o „mlaștină de țânțari” și o „plantă otrăvitoare” (LIII) [73,

Cu. 174]. În arogantă orbire dogmatică de sine, ei se năpustesc asupra adversarilor lor „cu sute de concluzii” și sunt gata să proclame eretic pe oricine nu este de acord cu ei. Causticitatea față de teologi se

dezvoltă în mod firesc într-o respingere critică ascuțită a învățământului școlar.

Mai sus, ne-am întâlnit în mod repetat cu o atitudine similară față de scolastică a umaniștilor italieni anteriori. Acum putem presupune că Erasmus a fost cel care a adus la apogeu revolta umaniștilor împotriva formalismului scolastic, care a intrat în contradicții ireconciliabile cu diversele manifestări ale vieții. Bâjbește poate cel mai vulnerabil punct al acestui formalism, declarând că St. Petru, dulapul Paradisului, este cu greu capabil să înțeleagă „cum poate cineva să țină în mâini cheile cunoașterii fără a deține cunoașterea în sine” (LIII) [73, p. 176].

Acum este adesea posibil să citim în literatură că în critica lor asupra scolasticii umaniștii (începând cel puțin cu Walla) au trecut cu vederea realizările care erau în logica scolastică în comparație cu logica aristotelică. Dar Erasmus a bănuit cu greu acest lucru, pentru că nu era deloc un logician. Deși numește în această lucrare – iar în altele se adâncește uneori, în esență, în învățăturile lor – astfel de stâlpi ai scolasticii ca „cel mai aristocratic” Thomas, Albert, Duns Scotus, Occam, dar obiectul criticii sale caustice este în principal lor. epigoni militanti din secolele XV-XVI, purtători ai filozofiei oficiale, care au umplut catedre universitare. Ei au fost cei care au adus formalismul „înțelepciunii” pur verbale până la absurd, compunând diverse „subtilități arhidonice” „cu privire la concepte, relații, forme, esențe și particularități pe care nimeni nu le poate distinge cu un simplu ochi, cu excepția poate Linkei, care este capabil să vadă în întuneric complet ceea ce nicăieri”. Subtilitățile scolastice formează uneori o rețea atât de puternică încât „este mai ușor să ieși din labirint decât din rețelele realiștilor, nominaliștilor, fomiștilor, albertiștilor, ocamiștilor, scoțiștilor și alții” [73, p. 176]. Cititorul va găsi în această lucrare a lui Erasmus (ca și în altele) o serie de exemple foarte amuzante din ceea ce s-a numit mult timp gunoaie școlară. Ideile larg răspândite și încă despre scolastică ca pseudo-înțelepciune pur verbală în multe privințe datează din această lucrare a lui Erasmus (dar, desigur, se găsesc și în celelalte lucrări ale sale).

Motivul unei atitudini atât de caustice a lui Erasmus față de ea își are rădăcinile nu atât într-o expunere pur teoretică, cât într-o poziție practică. Ea constă atât în afirmarea contradicției menționate mai sus, cât și în legătura inextricabilă care exista atunci între formalismele scolastice și religiozitatea dogmatică, care pune adesea săvârșirea acțiunilor rituale mai presus de conținutul său, care, după cum era convins Erasmus, urmărește în primul rând o creștere a evlavie, t . Cu. moralitatea oamenilor, care, după cum am văzut, a fost principala intenție a „filozofiei lui Hristos” a autorului „Pumnalul...”.

Motive de scepticism și naturalism. Problema moralității ne readuce din nou în adâncul vieții. Prostia nu numai că este inseparabilă de ea, dar

este, s-ar putea spune, sinonimul ei. Dar de ce este mai puternică decât înțelepciunea?

Răspunsul autorului „Laudă” în ansamblu se rezumă la faptul că sfera senzualității asociată cu întregul corp al unei persoane este mult mai largă și mai complicată decât sfera minții sale, concentrată în capul său (și chiar o parte din ea). Din această cauză, oamenii sunt forțați să „joace comedia vieții” (XXIX), jucând o varietate de roluri. Puterea sensibilității este irezistibilă și este lipsit de sens să ne imaginăm posibilitatea unei morale complet eliberate de ea, așa cum susțin adesea ipocrit susținătorii scolastici ai evlaviei oficiale (adică pseudo-pietatea). În acest context, după exemplul lui Valla, acest „Voltaire din secolul al XV-lea”, „Voltaire din secolul al XVI-lea” contrastează stoicii, care au cerut o luptă zadarnică împotriva senzualității, cu epicurienii, care, deși afirmă plăcerea ca principiu conducător al vieții, înțeleg că acest principiu este inseparabil de senzualitate. Poate sub influența directă a aceluiași Valla, Erasmus, în dialogurile sale satirice cotidiene „Conversații cu ușurință”, chiar l-a declarat pe Hristos un epicurian autentic, străin de orice ipocrizie și în niciun caz străin de plăcere. Totuși, chiar mai puțin decât al lui Valla, epicureismul a fost crezul filozofic al lui Erasmus, oricât de mare ar fi rolul acestei învățături în doctrina sa morală. O atitudine puternic negativă față de orice fel de dogmatism scolastic l-a condus la o cu totul altă platformă filosofică.

O astfel de platformă se dezvăluie ținând cont de faptul că prostia, fără de care oamenii nu se pot lipsi în comunicarea lor, pentru că tocmai asta o face plăcută, este în esență

sti, exprimă iraţionalitatea vieţii. Fericirea umană nu constă deloc în a nu se înșela în nimic, așa cum cred mulți, ci în a se înșela, amestecând o doză semnificativă de prostie cu grăunte de înțelepciune. Fericirea depinde nu atât de lucrurile în sine, ci de părerile oamenilor despre ele. De aceea, „totul în viața umană este atât de neclar și atât de complicat încât este imposibil să știi ceva aici cu siguranță” (ibid., XLV) [73, p. 161 - 162]. De aici și simpatia autorului față de sceptici („academicieni”) ca „cei mai puțin pretențioși filozofi” (ibid.), exprimată de mai multe ori în această lucrare. Cu toate acestea, scepticismul nu constituie niciun sistem justificat în Erasmus. Scopul său principal este de a distruge încrederea în sine a dogmatismului speculativ-scolastic, ai cărui adepți, „neștiind nimic în realitate... își imaginează că au știut totul și totul” (ibid., LII) [73, p. 173].

În lumina acestor stări sceptice ale autorului Laudei, devine de înțeles că o extindere atât de îndrăzneață a sferei prostiei de către acest om de știință deosebit de precaut chiar și la pozițiile dogmei creștine devine de înțeles. În spiritul concepţiei deja formulate de unii scolastici nominalişti ai secolului al XIV-lea. (deși poate destul de independent de ele), el a respins pretențiile de adevăr supraabsolut făcute de teologii scolastici ai timpului său și a subliniat intenția practic-morală a „filozofiei lui Hristos”.

Natura joacă un rol imens în identificarea și eliminarea afirmațiilor adesea universale ale prostiei. „Înțelepciunea naturii” (XXII) Erasmus o subliniază foarte puternic în cele mai diverse manifestări ale sale (exemplele lor sunt în special legate de viața animalelor). Pentru că „natura nu greșește niciodată” (XXXIII) [73, p. 151], este capabil să vindece oamenii de orice prostie în care cad continuu. Este important de menționat că, vorbind despre natură, autorul „Laudă” pare să uite de Dumnezeu, fără conceptul căruia „filozofia lui Hristos” moralizantă este complet imposibilă. El ridiculizează, de asemenea, numeroasele „minuni” (inclusiv cele asociate cu rugăciunile), în care majoritatea covârșitoare a oamenilor cred cu atâta râvnă. Doar natura însăși în toată integritatea ei și cu toate legile ei ar trebui socotită un miracol, pentru că în acest aspect hotărâtor este la fel de necunoscut ca însuși Domnul Dumnezeu.

Iluminarea umanistă a lui Erasmus și interpretarea sa asupra libertății. Componenta educațională a viziunii despre lume a Erasmus include și alte puncte. Cel mai important dintre ele este umanistul general: adevărata noblețe, în principiu, nu depinde deloc „de unde ți-ai scos primul strigăt de copil” (VIII) [73, p. 126]. Adevărata noblețe este în activitate și în continuă luptă pentru perfecțiunea morală. Din păcate, în realitate, acest principiu, afirmat cu amărăciune autorul în multe dintre lucrările sale, rămâne o urare bună. Dar din punct de vedere istoric a fost foarte important și promițător să se fundamenteze acest principiu. Recunoscând egalitatea naturală a tuturor oamenilor, indiferent de originea lor, Erasmus în unele dintre lucrările sale chiar a susținut că talentul natural, cu toată importanța sa, încă nu joacă un rol decisiv în atingerea bunăstării umane și a adevăratei noblețe. El a atribuit un astfel de rol creșterii și educației unei persoane. Această idee va deveni una dintre cele decisive în filosofia iluminismului noului timp, continuând să joace un rol primordial în filosofia și pedagogia socială actuală. Revenind la Erasmus, trebuie subliniat că el însuși era, desigur, clar că această idee pur democratică nu era fezabilă în condițiile sociale ale vremii. Oamenii rămân pentru el o fiară gigantică cu multe capete, condamnată în majoritate covârșitoare la o aderență infinit de variată la Prostia. În aceste condiții, dorința de nobilime autentică a reflectat rolul din ce în ce mai mare al noii aristocrații, care s-a opus pseudo-aristocrației de stat.

O pagină foarte importantă în viziunea despre lume a lui Erasmus a fost controversa lui cu Luther. Un critic fără milă al scolasticii și al Bisericii Catolice corupte, care și-a biciuit cu uscăciune multe dintre viciile ei (mai ales fără compromisuri - vânzarea de indulgențe), a făcut apel la ideile și idealurile creștinismului primitiv, a susținut la început acest inamic militant al curiei romane. Când călugărul furios a condus mase semnificative ale „fiarei” germane, dezvăluind toată superficialitatea iluminării umaniste a lui Erasmus (și a unui număr de umaniști germani), când lupta sa împotriva papismului a început să dobândească trăsăturile unui nou fanatism, cu intoleranța

aproape depășind-o pe cea catolică, Rotterdamerul s-a disociat hotărât de el.

Sub aspect filozofic, cel mai mare interes este

ridică controversa lor în jurul problemei fundamentale a liberului arbitru. Luther a insistat asupra rolului exclusiv al predestinației divine, care a restrâns inițiativa umană la limită sau pur și simplu a redus-o la nimic. Erasmus, în eseul său Despre libertatea voinței (1524), a apărat în general aceleași principii ale libertății umane pe care le-am întâlnit printre umaniștii italieni ai secolului precedent. În acest spirit, în Lauda prostiei, parcă făcându-i ecou lui Machiavelli, autorul a subliniat că „norocul îi iubește pe oamenii care nu sunt foarte prudenți, dar curajoși, cei care obișnuiesc să repete: „Vine ce-ar fi”. Și înțelepciunea îi face pe oameni timizi, și de aceea la fiecare pas vezi înțelepți care trăiesc în sărăcie, în foame... peste tot întâlnesc doar dispreț și ură. Banii curg către proști, ei țin cârma guvernului de stat în mâinile lor și, în general, prosperă în toate felurile posibile” (LXI) [73, p. 192]. Acum, în tratatul „Despre liberul arbitru”, Erasmus demonstrează sistematic că providența divină nu anulează deloc libertatea voinței umane, libertatea de alegere, pentru că fără aceasta, toate chemările divine consemnate în Scriptură își pierd orice sens, își pierd sensul. a conceptului de păcat, pedeapsă, virtute. Începutul și sfârșitul vieții umane sunt în mâinile lui Dumnezeu, dar curgerea ei este imposibilă fără acțiunile libere ale omului.

Fără un anumit minim de liber arbitru, orice morală umană este de asemenea imposibilă. Și cu cât este mai mare, cu atât este mai mare un astfel de minim. Nu există voluntarism în această convingere a lui Erasmus, căci o persoană este obligată să-și înfrâneze continuu voința prin puterea rațiunii, oricât de atotputernică îl încurcă Prostia. Erasmus și-a construit doctrina morală pe baza unuia dintre cele mai fundamentale principii etice ale antichității – „nimic peste măsură”. Marele satiric și-a construit propria viață în conformitate cu acest principiu, căci cu toată causticitatea lui a știut să fie deosebit de atent. Doar simțul proporției, care necesită o voință educată în mod rezonabil, este capabil să conducă o persoană pe singura cale corectă a vieții sale. Dificultatea unei astfel de căi este legată în special de faptul că „fiecare lucru are două fețe... și aceste fețe nu sunt deloc asemănătoare între ele. Afară pare moarte, dar uită-te înăuntru - vei vedea viața, și invers, sub viață se ascunde moartea, sub frumusețe - urâțenie, sub belșug - sărăcie mizerabilă, sub rușine - glorie, sub învățătură - ignoranță, sub putere - mizerie. , sub nobilime.

Sterm este răutate, sub distracție este tristețe, sub prosperitate este eșec, sub prietenie este dușmănie, sub beneficiu este rău” (XXIX) [73, p. 144-145]. Astfel, totul în viață este împărțit în contrarii, granița

dintre care este foarte instabilă. Doar principiul „nimic dincolo de măsură” și vă permite să-l remediați. Altfel, chiar și cea mai înțeleaptă persoană, cedând în fața unui sentiment de vanitate, devine brusc un prost, iar un suveran înțelept devine un despot insuportabil. Există doar un pas de la mare la ridicol!

Influența lui Erasmus din Rotterdam asupra multor gânditori din secolele XVI-XVII. a fost imens. Unul dintre moștenitorii săi spirituali este Michel Montaigne (va fi discutat mai jos). Mai ales mare a fost impactul Erasmus asupra acelor gânditori și figuri religioase care au încercat să elibereze creștinismul de ritualuri și multe dogme.

Idealul umanist al unei societăți drepte, fără clase în Utopia lui Thomas More. Thomas More (1478 - 1535) - un prieten apropiat al lui Erasmus (care i-a dedicat „Lauda prostiei”, finalizată în casa lui More). Provenea dintr-o familie bogată de burghezi londonezi. S-a remarcat prin erudiția rară la autori greci și latini, precum și în textele biblice și lucrările părinților bisericii creștine. Scriitor versatil (în latină și engleză), Mor nu s-a sfiit de la activitatea politică - de ceva vreme a fost atât membru al Parlamentului englez, cât și șeriful Londrei, îndeplinind misiuni diplomatice.

Cunoscând bine viața socială și morală a patriei sale, umanistul englez a fost pătruns de o profundă simpatie pentru nenorocirile maselor ei. Aceste stări ale sale s-au reflectat în celebra lucrare cu un titlu lung în spiritul acelui timp - „O carte foarte utilă, precum și distractivă, cu adevărat de aur despre cea mai bună structură a statului și despre noua insulă Utopia. .” A fost publicată cu participarea strânsă a lui Erasmus în 1616 și a câștigat imediat o mare popularitate în cercurile umaniste.

Povestea este spusă în numele călătorul fictiv Raphael Gotlodey, ceea ce a făcut din carte un succes literar suplimentar în epoca marilor descoperiri geografice și călătorii. Tocmai o astfel de țară a fost declarată aici Utopia - un cuvânt grecesc format din More și care înseamnă literalmente „un loc care nu există” (el însuși a tradus numele acestei țări ca

Nicăieri, Nusquama). Acest cuvânt a devenit un cuvânt de uz casnic și a însemnat de multă vreme tot ceea ce se poate visa și chiar despre care se poate specula, dar care, la o reflecție mai profundă, se dovedește a fi teoretic insuportabil și practic irealizabil. More însuși era convins că, deși o astfel de țară cu sistemul său social și politic ideal inerent și morala corespunzătoare a locuitorilor săi nu există cu adevărat, dar în principiu este posibil.

Cartea constă din două părți. A doua, cea mai mare dintre acestea, și scrisă mai întâi, expune modul de viață utopic, în timp ce prima parte, scrisă după a doua, oferă în primul rând o descriere extrem de critică a Angliei moderne. Totuși, întreaga carte exprimă atitudinea puternic

negativă a autorului față de realitatea socială și spirituală contemporană.

Mai târziu a devenit cel mai apropiat colaborator al regelui Henric al VIII-lea, care, în calculele sale politice, a oferit un anumit patronaj umaniștilor, folosindu-se de talentele lor literare și politice. More a primit titlul de cavaler, a fost președinte al Camerei Comunelor și, în 1629, a ocupat cea mai înaltă funcție guvernamentală, devenind Lord Cancelar al Angliei. Cu toate acestea, soarta lui s-a schimbat dramatic atunci când Henric al VIII-lea a decis să ia calea reformei bisericii pentru a intra în posesia bogăției Bisericii Catolice din Anglia. Deși More, la fel ca Erasmus, a dezaprobat mai mult decât starea actuală a Bisericii Catolice și a visat la reforma acesteia în spiritul moralității autentice și al creștinismului primitiv, el a păstrat ideea unității spirituale a lumii creștine catolice și s-a opus unei asemenea reforme bisericești, care a înlocuit un dogmatism religios cu altul, la fel de intolerant. Refuzând să jure credință regelui ca noul șef al bisericii, Lordul Cancelar și-a părăsit postul în 1632, dar a fost acuzat de înaltă trădare și, din ordinul regelui, a fost închis în Turn. Trei ani mai târziu, regele a permis cu bunăvoință să i se taie capul (propoziția inițială sugera o execuție mai dureroasă).

Critica socială și antiindividualismul lui More. Viziunea umanistă a autorului Utopiei l-a condus la concluzii de mare acuratețe și semnificație socială, mai ales în prima parte a acestei lucrări. Iată, înaintea cititorului, imagini ale epocii crude a acumulării primitive de capital în Anglia: urmărirea fără milă a vagabonzilor și a așa-zișilor hoți, alungați din

pământurile lor și lipsiți de existența lor, pe de o parte, și viața lenevă a nobililor mocasini, nestingheriți prin niciun fel de a-și atinge propria bunăstare, pe de altă parte. Cuvintele lui More au devenit cunoscute pe scară largă că oile de obicei blânde au început acum să devore oameni alungați de pe pământurile lor în masă, astfel încât domnii care le-au luat în stăpânire să poată produce din ce în ce mai multă lână, primind din ce în ce mai mulți bani din vânzarea acesteia (Marx folosește acest raţionamentul lui More în capitolul 24 al volumului I al „Capitalului” când se caracterizează epoca de acumulare primitivă a capitalului). Perspicacitatea autorului cărții Utopia nu s-a limitat în niciun caz la constatarea tabloului teribil al dezastrelor sociale trăite de țara sa. El a putut lua în considerare esența de clasă a acestor dezastre, subliniind chiar la sfârșitul marii sale lucrări că, cu o observare atentă a vieții nu numai a Angliei, ci și a „tuturor statelor”, ele nu sunt „nimic decât o conspirație a bogați, sub pretextul și sub numele statului gândindu-se la propriile beneficii” (76, p. 276).

Deja aceste declarații profunde au determinat pe More direcția principală a proiectelor și viselor din partea a doua a Utopiei. Desigur, ele nu puteau să apară din surse pur empirice. Numeroși cercetători ai acestei lucrări au afirmat nu numai referiri directe, ci și indirecte la textele și ideile Bibliei (în primul rând cele ale

Evangheliei), în special la autorii creștini antici și timpurii. În rândul Renașterii, cel mai mare rol l-au jucat platonicienii florentini și, bineînțeles, cercul de idei al lui Erasmus, a cărui dorință de regândire morală și umanizare maximă a creștinismului, curățată de straturi și deformări scolastice vechi, mai pe deplin împărtășită. Cu toate acestea, dintre toate lucrările care au avut cel mai mare impact asupra lui, se remarcă, desigur, „Statul” lui Platon. Mulți umaniști, începând cu Erasmus, au văzut în Utopia rivalul mult așteptat al acestei cele mai mari creații de gândire politică, o operă care exista până atunci de aproape două milenii.

Poate cea mai caracteristică, trăsătură definitorie a doctrinei socio-filozofice care stă la baza Utopiei este interpretarea antiindividualistă a vieții sociale concepebile într-o stare ideală. Antiindividualismul consecvent necesită în mod necesar abolirea proprietății private, sau mai bine zis

sau, altfel spus, eliminarea lui în condiţiile Utopiei. Egalitatea maximă în mărimea proprietății și egalizarea însoțitoare a consumului a fost o cerere frecventă a mișcărilor populare de opoziție din Evul Mediu, care de obicei primeau justificare religioasă. Mora are, de asemenea, elemente ale acestuia ca susținător activ al „umanismului creștin”, care a făcut apel la creștinismul primitiv cu idealurile sale de egalitate universală. Dar principala argumentare a umanistului englez este destul de raționalistă. În alcătuirea sa, ideile „Statului” lui Platon joacă un rol primordial.

Marele idealist a formulat aici teza fundamentală, potrivit căreia prosperitatea treburilor statului este posibilă numai în condițiile în care cel mai înalt purtător al puterii este un filosof profund educat și o persoană impecabilă din punct de vedere moral. More era convins și că „de la domnitor, ca dintr-un izvor nesecat, tot ce este bine și rău se răspândește la întregul popor” (76, p. 125). Un astfel de conducător semilegendar a fost Utop, care a cucerit odată o insulă imaginară și a pus bazele politice, sociale și morale ale Utopiei fondate de el. Totuși, dacă în „Statul” lui Platon proprietatea privată lipsește doar în cele două clase dominante cele mai înalte și se păstrează complet în clasa a treia a demiurgilor, a căror viață nu era de fapt interesată de filozoful aristocratic, atunci în statul utopic, toate locuitorii săi nu au nicio proprietate semnificativă. Absența acestuia este subliniată mai ales de faptul că aici nu există bani care să nu joace niciun rol în viața lui economică. Aurul (precum argintul), care servea apoi drept bani, nu este folosit deloc de utopieni în viața de zi cu zi, nici măcar pentru bijuterii. Mai mult, din aceste metale se fac aici vase-cameră și alte vase pentru canalizare, iar dacă din ele se fac inele și lanțuri, doar pentru a le pune ca niște cătușe mai grele și mai dureroase celor care au dezonorat. ei înșiși într-un fel.crimă și a devenit sclavul lui ca urmare. Astfel marele umanist și-a exprimat dezgustul față de rolul din ce în ce mai mare al aurului, rolul banilor, care a adus nenumărate rele chiar și în acea epocă. Singura utilizare a aurului, fără de care un stat utopic nu se poate descurca, este folosirea lui în relațiile externe și cu atât mai mult în timpul

războaielor pe care utopienii sunt nevoiți să le ducă cu statele vecine și popoarele care trăiesc o viață obișnuită.

Munca fizică și psihică în Utopie. Dar absența proprietății private și a banilor, desigur, nu putea fi rezultatul unei simple legislații morale și legale, datând din înțeleptul și bunul Utop. Ele s-au putut dezvolta doar ca urmare a participării universale a utopilor la activitatea de muncă. Înțelegerea necesității organizării sale ca o condiție indispensabilă, fără de care nu este posibilă realizarea aspirațiilor de egalitate, îl face pe More primul reprezentant al comunismului utopic, deoarece absența proprietății private și a participării universale la muncă fac societatea utopică omogenă social.

În același timp, trebuie subliniat că în „Utopia” este vorba în primul rând și în principal despre munca fizică, ceea ce este firesc pentru această epocă. Dar acest lucru a fost și mai firesc pentru antichitate, cu toate acestea, Platon în „Statul” său, în esență, nu este interesat de starea muncii fizice, oferită clasei muncitoare pe deplin a demiurgilor și, parcă, scoasă din cadrul acestei lucrări, a cărei narațiune este aproape în întregime axată pe viață și activitate.clasele conducătoare – filozofi și războinici. Meritul istoric enorm al gândirii socio-filozofice a umaniștilor, care reflecta epoca cea mai progresistă a capitalismului primitiv, a constat într-o înaltă apreciere a muncii nu numai psihice, ci și fizice. Printre astfel de umaniști, More ar trebui probabil plasat pe primul loc. El subliniază necesitatea muncii artizanilor și fermierilor pentru viața oricărui stat și, în același timp, subliniază lipsa obișnuită de îngrijorare a liderilor de stat față de cei care efectuează diverse varietăți de astfel de muncă, nefiind interesul față de ele datorită la pierderea capacităţii de muncă din cauza vârstei şi a altor motive.activităţi. De remarcat aici că marele umanist, care aparținea bogaților și chiar claselor conducătoare, după cum se spune, a trecut pe pozițiile clasei muncitoare.

Munca în Utopia apare în două soiuri comune în acea epocă - artizanat și agricol (dezvoltarea fabricilor care a început nu s-a reflectat aici). Participarea atât la prima cât și la cea de-a doua este obligatorie pentru toți utopienii fără excepție. Chiar și șefii aleși de ei (așa-zișii sifogranți), care în principiu nu pot lua parte la ea, lucrează efectiv, dând un exemplu

tuturor celorlalţi. Munca a devenit aici nu numai o necesitate vitală, ci și morală. Această muncă gratuită, strict limitată la doar șase ore – o zi de lucru cu adevărat utopică pentru oamenii care lucrează din orice țară din acea epocă – este foarte productivă. Munca meșteșugărească este specializată, iar utopienii sunt pregătiți pentru profesia aleasă (sau moștenită) încă din copilărie. Munca agricolă, care a devenit mai vitală necesară, nu este specializată, iar toți

utopii, fără excepție, sunt obligați să ia parte la ea, indiferent de comerțul în care sunt angajați, petrecând cel puțin doi ani în condițiile vieții satului (care nu era atât de diferit atunci de viaţa urbană).

Un aspect esențial al vieții utopice este prezența aici a sclavilor, în care se îndreaptă de obicei criminalii serioși (în anumite circumstanțe vin aici și din alte state). Această categorie socială a numerelor necunoscute este condamnată la cea mai dificilă și neplăcută muncă. Prezența acestei categorii aduce o corectare semnificativă a lipsei de clasă a societății utopice. Viața utopilor înșiși este construită pe principiile democrației republicane, votului secret, alegerea tuturor șefilor etc.

Datorită absenței parazitismului, cu interes general pentru muncă (combinat cu elemente de competiție între diferite familii și comunități), republica utopică nu este „nimic decât o mare familie” (76, p. 200), deoarece în ea există nicio contradicție între privat și general. Munca generală și gratuită produce aici o asemenea abundență de produse și lucruri (contabilizate central în tot statul), încât sunt destul de suficiente pentru a satisface nevoile tuturor utopilor. Nu sunt săraci printre ei, darămite cerșetori, căci în condițiile în care „totul este al tuturor”, „deși nimeni nu are nimic acolo, toți sunt totuși bogați” (76, p. 274).

Munca mentală ca profesionistă nu joacă deloc rolul pe care l-a jucat în Utopia în statul platonic, unde prima stare, filozofii, desfășura și personifica doar activitate intelectuală. În Utopia, o mică categorie a celor mai talentați utopieni este, de asemenea, angajată în afacerea de a citi și studia cărți, spre deosebire de multe state, în care „chiar și acum proști și cluburi se dedică științelor, iar mințile extraordinar de înzestrate se pierd în plăceri. „- un atac clar antiscolastic și antifeudal. Este din

Această categorie științifică, lipsită de muncă fizică, alege diverși funcționari, inclusiv șeful statului, precum și preoți. Dar nu toți se opun în mod rigid masei principale a utopilor. O zi scurtă de lucru nu le permite să obosească „ca fiarele de povară”. Fiind eliberat de „sclavia trupească”, în principiu, fiecare utopic poate atinge „libertatea spirituală și iluminarea” (76, p. 184) prin stăpânirea diverselor științe (caracteristic este faptul că științele naturii le sunt cele mai puțin cunoscute). În acest scop, lecturi speciale sunt aranjate chiar și în orele mici. Astfel, chiar înainte de orice utopic, se deschide posibilitatea a ceea ce numim dezvoltarea integrală a personalității.

Moralitate și religie în utopie. Dar indiferent de rolul pe care principiul intelectual în sine îl joacă în viața utopilor, partea morală a vieții lor este mai importantă. Uneori, Mor-Gitloday chiar subliniază că, deși „i depășim în inteligență, ei ne lasă mult în urmă

cu zelul și zelul lor” (76, p. 166). Prin urmare, Utopia mai este numită și Eutopia, adică Țara Fericirii. De aici este clar de ce, urmând exemplul „Statului” lui Platon, autorul „Utopiei” consideră că dreptatea este „principalul pilon al statului” (76, p. 239). Desigur, apartenența sa la direcția „umanismului creștin” l-a împins pe More în aceeași direcție. Toate acestea nu înseamnă corectitudinea unui număr de autori burghezi care susțin că substanța morală a „Utopiei” în general indică faptul că această lucrare, care a ieșit din condeiul unui sfânt al Bisericii Catolice (canonizată de Curia Romană în 1935), este o variantă a moralității creștine. . Împotriva acestui lucru se pronunță dezvăluirea unui cuvânt atât de încăpător și ambiguu ca „dreptate”, pe care îl întâlnim în „Utopie”.

Se subliniază în mod repetat aici că o persoană este cea mai mare valoare care nu poate fi înlocuită cu niciun aur. Dar în ceea ce privește înțelegerea fericirii de către locuitorii Eutopiei, vedem în fața noastră idealul deja destul de comun atunci umanist de anti-asceză, dorința de plăcere, plăcere în spiritul epicureismului (al cărui nume nu este niciodată menționat în textul însuși). , in orice caz). Dintre plăceri, pe primul loc îl revine sănătății, care nu este prejudiciată decât de asceza pseudo-sacră cu posturile și alte atribute. Bucuriile de a mânca și de a bea ar trebui să fie foarte moderate, concentrate în primul rând pe sănătatea umană.

Desigur, opiniile etice ale utopilor sunt mai complexe decât ceea ce am spus despre ei aici.

Să adăugăm liniștea principială a utopilor, care consideră războiul un act dezgustător și cu adevărat brutal. Ei înșiși nu recurg niciodată la ea din proprie inițiativă, ci o desfășoară cu cea mai mare abnegație atunci când li se impune sau când trebuie să răspundă cererilor cutare sau aceluia popor, răsturnând tirania care s-a întărit printre ei.

În concluzie, să subliniem încă o dată profunzimea substanței morale a vieții utopice, care este supusă nu atât legilor juridice cât și etice. Au foarte puține legi scrise și sunt atât de simple încât toată lumea le poate înțelege cu ușurință. Multe legi nu sunt necesare unui popor ale cărui „toate legile sunt emise doar pentru a reaminti fiecăruia de datoria lui” (76, p. 238).

Problema moralității este inseparabilă de problema religiei. În spiritul iluminismului umanist, More distinge între adevărata religie și superstiție, pe care mulți utopisti o iau drept religie (se referă la superstiții, în special, la divinație și la predicții similare).

Religia autentică este tratată în „Utopie” în spiritul religiei universale a platonicienilor florentini. Este foarte interesant că, potrivit lui Hytloday, a fost instalat de Utop cu 144 de ani înainte de nașterea lui Hristos. Conținutul religiei utopice se reduce la credința în existența unei singure ființe divine („părinte”), revărsată în întreaga lume și amintind din când în când de existența ei prin miracole care sunt inexplicabile cu ajutorul naturii și mărturisesc. la

providența divină. Religia autentică este, de asemenea, imposibilă fără credința în nemurirea sufletului individual, precum și în recompensa vieții de apoi. Aceste credințe au fost pe care Utop le-a avut atunci când a întâlnit o mulțime de superstiții pe insulă, în diferite orașe, care erau dușmani unele cu altele din cauza lor. După ce a unit întreaga insulă și a proclamat o adevărată religie într-un singur stat, nu s-a străduit deloc să o impună cu forța. În Utopia, există toleranță religioasă completă și fiecare este liber să se gândească la Dumnezeu în conformitate cu propriile concepte. Ideea de credință necesită o astfel de varietate, dacă sunt respectate doar acele prevederi generale, fără de care este imposibil și despre care s-a spus mai sus.

Pe profunzimea ideii umaniste a toleranței religioase

De asemenea, dovedește că se aplică chiar și ateilor (deși cuvântul nu este aici) - cei care nu cred în prevederile religioase generale. În spiritul epocii sale, More consideră astfel de oameni imorali, dar utopienii, care sunt străini de orice pretenție și minciună, nu îi forțează să-și ascundă părerile, nu îi pedepsesc, deși le interzic să vorbească cu ei înaintea mulțime.

Principalii zeloți ai religiei din Utopia sunt preoții aleși (inclusiv femei). Ei se opun clar multora (dacă nu majoritatea) slujitorilor de atunci ai bisericii, căci principala lor caracteristică este evlavia excepțională, moralitatea impecabilă. În predarea copiilor și tinerilor, ei îi pun pe cei din urmă mai presus de dezvoltarea lor intelectuală. Acești preoți ai moralității se bucură de cea mai mare autoritate în rândul utopilor în comparație cu toți ceilalți oficiali.

„Utopia” a avut un impact foarte semnificativ asupra diverșilor filozofi și scriitori ai Renașterii. Totuși, cea mai mare semnificație a acestei lucrări este determinată de ideile comuniste formulate aici, care din punct de vedere istoric s-au dovedit a fi cele mai vitale.

Critică sceptică la adresa lui Montaigne. Cel mai mare filozof umanist francez a fost Michel Montaigne (1533-1592). A aparținut unei familii nobiliare de serviciu („nobilimea mantalei”), ridicată la această demnitate de la rangul de negustor la sfârșitul secolului precedent. Ca consilier al parlamentului din Bordeaux, Montaigne a observat profund viața socială, inclusiv viața de curte a regilor francezi la Paris, unde a vizitat în mod repetat (la maturitate a vizitat și Germania, Elveția și Italia vecine). La începutul anilor 80. Montaigne a fost numit primar al Bordeauxului prin decret regal. În anii grei și tulburi ai războiului civil din Franța, care s-a desfășurat sub steagul religios al catolicilor și hughenoților, primarul de la Bordeaux a fost un susținător ferm al partidului „politicienilor” care erau indiferenți la disputele religioase și dogmatice și chiar au încercat pentru a le toci în interesul păcii și unității țării. Montaigne a salutat urcarea pe tron a lui Henric al IV-lea (cu care a corelat), ceea ce a adus Franței o pace mult așteptată.

Opera de viață a lui Montaigne ca scriitor și gânditor a fost faimosul său „Experimente”, publicat în prima ediție în 1580, completat și publicat în timpul vieții autorului încă de trei ori. Încă din copilărie, vorbind latina ca limbă maternă, autorul a scris „Experimente” în

franceză, căci numai așa a fost posibil să ne apropiem cât mai mult de diversele cerințe ale vieții. Publicarea acestei lucrări a marcat o epocă în istoria nu numai a literaturii și filosofiei franceze. A deschis un nou gen de eseism - eseuri nesistematice pe o varietate de subiecte, scrise foarte viu, uneori aforistic. Într-un context aparent întâmplător, aici sunt formulate idei filosofice primordiale, care în totalitatea lor, s-ar putea spune, constituie o anumită doctrină.

„Experimentele” lui Montaigne nu este nicidecum o operă filosofică abstractă din care au fost atât de multe în epoca anterioară a Evului Mediu. Psihologismul sporit, un interes persistent pentru propriul „eu”, precum și pentru personalitatea altor oameni în viața lor de zi cu zi (care a fost unul dintre cele mai importante semne ale culturii mentale a umanismului), și-au găsit forma adecvată în eseurile lui Montaigne . . Voltaire l-a numit mai târziu pe autorul „Experimentelor” cel mai nesistematic, dar și cel mai înțelept (și distractiv) filosof. Fiind în principal o carte despre omul acelei epoci, nu ignoră în niciun caz întrebările mai largi ale interpretării ființei și cunoașterii naturale și sociale.

Ideologiei religios-dogmatice, precum și filozofia scolastică oficială, expresia sa concentrată, care pretindea infailibilitatea teoretică, în „Experimente” i se opune un flux de idei, imagini și comploturi, în primul rând străvechi, filosofice și culturale generale, care demonstrează enorma erudiție a autorul lor. El pornește sistematic de la faptul că filozofia tradițională se află fără speranță în spatele cerințelor vieții moderne și în fiecare an se întâlnește cu o neîncredere crescândă din partea oamenilor care gândesc sincer. Cuvântul „înțelepciunea” creatoare a scolasticii este pseudo-cunoaștere, căci „cuvintele trebuie să se supună și să urmeze gândurilor, și nu invers” (78, vol. 1, p. 160). Ca mulți alți filozofi antiscolastici ai acelei epoci, Montaigne și-a exprimat antipatia față de aristotelism, pentru că „Aristotel este zeul științei scolastice”. Autorul „Experimentelor” a fost și el indiferent față de platonism, care era atât de influent în acea epocă.

Umanistul francez consideră că alte idei ale filosofilor antici sunt mai de încredere. În urma lui Erasmus, a cărui influență este deosebit de remarcată în Eseuri, autorul lor acordă o preferință deosebită ideilor scepticilor sau pirroniștilor,

ca şi atunci au continuat să numească această direcţie după exemplul antichităţii însăşi. Montaigne reproduce argumentele lor împotriva fiabilității cunoașterii umane, subliniind, în special, nesiguranța cunoașterii senzoriale, relativitatea, relativitatea tuturor cunoștințelor umane. Motto-ul lui era întrebarea adresată lui: „Ce știu eu?” (Que saisje?). Acest motto, celebru de atunci, a fost chiar înscris pe peretele din biroul lui Montaigne. În spiritul acestui motto, autorul „Experimentelor” proclamă categoric: „Dacă vrei să te vindeci de ignoranță, trebuie să o mărturisești... La începutul oricărei filozofii stă mirarea, dezvoltarea ei este cercetare, sfârșitul ei. este ignoranța” (78, v. 1, p. 473).

Ar fi nechibzuit să interpretăm aceste cuvinte ale lui Montaigne în spiritul unui pesimism epistemologic consistent și chiar mai complet agnosticismului, așa cum fac uneori istoricii burghezi ai filosofiei. De fapt, marginea scepticismului lui Montaigne a fost îndreptată împotriva dogmatismului teologic și a autoritarismului scolastic, care insistau asupra adevărului absolut al propozițiilor și afirmațiilor lor. Întrucât marginea antidogmatică era foarte puternică în pirronismul antic și era îndreptată în mare măsură împotriva fosilelor religioase și teologice ale gândirii, Montaigne (și nu numai el) își reînnoiește ideile. Montenevsky "Ce știu eu?" a distrus pseudo-cunoașterea învățământului școlar și dogmatismul teologiei tradiționale (nu doar în cea catolică, ci, în esență, în varietatea ei protestantă). „Oamenii”, a subliniat înțeleptul francez, „nu cred în nimic atât de ferm ca ceea ce știu mai puțin despre...” (78, vol. 1, p. 199). Aici critica dogmatismului teologico-scolastic, în esență, se dezvoltă într-o critică a multitudinii de manifestări ale conștiinței cotidiene, de masă.

Totuși, ținta sa principală este dogmatismul teologic, pe care, s-ar putea spune, s-a bazat fanatismul religios militant, care a continuat să țină conștiința a sute de mii și milioane de oameni în captivitatea sa. Vorbind împotriva proceselor de vrăjitoare care erau foarte frecvente la acea vreme și împotriva practicii de a extermina oponenții unei anumite religii (uneori doar prevederile sale individuale), exterminarea tuturor tipurilor de dizidenți, autorul „Experimentelor” a subliniat ironic. că „a frige o persoană de viu din cauza conjecturilor sale înseamnă a-i oferi un preț prea mare” (78, vol. 2, p. 236).

Sarcini pozitive de cunoaștere și naturalism. Asa de

Astfel, scepticismul lui Montaigne nu este pesimismul cognitiv, ci mai degrabă critica în raport cu cunoașterea epocii sale, sau mai degrabă, cu ceea ce atunci era considerat cunoaștere și cu multitudinea de fenomene ale vieții sociale care sunt indisolubil legate de aceasta. El a formulat cel mai important rezultat al studiului său al istoriei școlilor filosofice antice într-unul din ultimele capitole ale celei de-a treia cărți a „Experimentelor *” în cuvinte atât de profunde: că mintea este complet neputincioasă. În afirmarea ignoranței, ei se mențin la aceeași extremă ca și alții în afirmarea cunoașterii” (78, vol. 2, pp. 238-239). Spre deosebire de scepticismul antic, care

insista mai mult pe ignoranța umană, și de dogmatismul scolastic contemporan, îndrăgostit de „propriile sale conjecturi”, Montaigne a înțeles că activitatea cognitivă umană se mișcă între cunoaștere și ignoranță.

Bineînțeles, în realizarea acestei gândiri dialectice fundamentale, el nu a ajuns în profunzimea lui Nicolae din Cusa, fie și numai pentru că nu s-a angajat într-o dezvoltare deosebită a problemelor epistemologice. Dar deloc ignorând-o, autorul „Experimentelor” a subliniat sistematic inconsecvența referințelor la autorități, la prescripția cutare sau cutare viziune, precum și la prevalența acesteia ca criteriu decisiv al adevărului. Respingând acest gen de criterii, Montaigne a subliniat nevoia de convingere personală care decurge din experiența individuală și din propriul raționament. Este posibil ca în acest punct al crezului său filosofic Montaigne să fi adus la punctul culminant cultura umanismului, în care motivele individualiste au jucat un rol decisiv, care a căpătat însă de la el o formă pur filozofică.

Răspunzând la întrebarea despre modalități specifice de dobândire a cunoștințelor, Montaigne a subliniat, în primul rând, rolul sentimentelor. Criticul sceptic al nesiguranței lor se transformă într-un apărător epicurean al certitudinii lor, căci fără contact senzorial cu lumea exterioară, nicio activitate cognitivă nu este posibilă. Prin urmare, sentimentele sunt „stăpânii noștri”. „Cunoașterea începe cu ei și se termină cu ei” (78, vol. 1, p. 519).

Sentimentele sunt urmate de rațiune, interpretată de Montaigne foarte larg. Motivele sceptice inerente lui se dezvoltă uneori într-o definiție agnostică a unui cadru dincolo de care utilizarea rațiunii devine inutilă.

nym. Este deosebit de important să remarcăm aici că Dumnezeu rămâne complet în afara acestor cadre. În cel mai mare capitol al „Experimentelor” sale – „Apologia lui Raymond de Sabund” – autorul respinge de fapt posibilitatea unei justificări raționale a ființei divine, posibilitatea unei confirmări rezonabile a dogmelor religioase (care este ceea ce a insistat Raymond, care a căutat). pentru a dezvolta ideile de „teologie naturală” a lui Aquino. „Apologia” lui Montaigne în raport cu aceste idei este ironică). Continuând linia către iraționalizarea completă a religiei, care a fost dezvăluită în mod clar deja în nominalismul târziu, autorul „Experimentelor” s-a străduit acum constant pentru eliberarea completă a rațiunii de sub tutela teologică. Constatând prezența anumitor limite dincolo de care se termină competența minții, Montaigne subliniază în același timp că în activitatea cognitivă reală, curiozitatea umană încalcă constant aceste limite, deplasându-se aleatoriu din ce în ce mai departe. Numai moartea pune capăt curiozității umane.

În interpretarea sa despre zeu, Montaigne dezvoltă teza antică, conform căreia zeii sunt creați de oameni după propria lor imagine și asemănare. Gânditorul francez se străduiește să elibereze ființa divină, dacă este posibil, de majoritatea trăsăturilor antropomorfe. A

înțelege pe Dumnezeu pe baza omului este simplu, dar mai degrabă primitiv. Pe această cale se ivește un concept panteist despre Dumnezeu, care însă nu este dezvoltat în mod consecvent de Montaigne. Cu toate acestea, putem vorbi despre prezența în el a unei tendințe naturalistic-panteiste, în virtutea căreia atotputernicia lui Dumnezeu este înlocuită cu atotputernicia naturii (care ne aduce din nou în minte Erasmus). „Mama Natură” întunecă în mod clar „zeul-tată” în paginile „Experimente”. Acest tip de înlocuire exprimă tendința fundamentală spre naturalizarea proceselor naturale.

Ea își găsește poate cea mai profundă expresie în negarea consecventă de către Montaigne a oricărui miracol. Potrivit lui Montaigne, recunoașterea oricăror miracole ascunde întotdeauna ignorarea cauzelor specifice care dau naștere unui eveniment sau al unuia - o idee xmaterialistă fundamentală, dezvoltată cuprinzător în istoria ulterioară a noii filozofii europene. Din această cauză, natura nu este supusă îndrumării divine supranaturale, ci unei anumite ordini universale unificate.

În înțelegerea naturii, Montaigne este adiacent organizației

tradiție stic-hilozoistică, în conformitate cu care s-a dezvoltat filosofia naturală. Natura nu este lipsită de suflet, viață sau minte, pentru că numai prezența acestor proprietăți în ea poate explica prezența lor în om însuși. Nici tendința panteistă nu este foarte vizibilă la Montaigne (aici seamănă din nou cu Erasmus). La un moment dat, Nicolae din Cusa a scris despre „naturaliști” (naturales), care, concentrându-se asupra naturii, au uitat de Dumnezeu. Pentru Montaigne, care nu a pătruns adânc în problemele epistemologice, care aproape că nu a pus problema supremă de viziune asupra lumii a integrității lumii, natura părea aproape complet lipsită de Dumnezeu / Naturalizarea omului înseamnă aici înstrăinarea lui de Dumnezeu. Întrucât „lumea ne naște” și „facem parte din lume”, „un nenorocit se poate umfla cât vrea” (78, vol. 1, p. 465). Numai vanitatea îl face să-și atribuie puteri divine și să se plaseze într-o poziție excepțională în natură. În realitate, omul nu este deloc mai înalt decât animalele, „frații și asociații săi” (78, vol. 1, p. 392).

Astfel, naturalismul lui Montaigne a eliminat antropocentrismul care a fost odată atât de viu exprimat de Pico della Mirandola. Mai mult, Montaigne însuși a exagerat în mod clar capacitățile animalelor, atribuindu-le capacitatea de gândire și activitate aproape conștientă. În acest context, el a reluat ideea atomiștilor antici, care au explicat geneza culturii umane într-un mod pur naturalist. Potrivit lui Montaigne, o persoană care posedă arte atât de importante precum construirea, țesutul și vindecarea le datorează animalelor. Se poate considera că la Montaigne natura fără Dumnezeu a dominat arta, dându-i modele de urmat.

Viziuni etice și sociale ale lui Montaigne. Cu toată profunzimea ideilor sceptico-critice și naturaliste ale lui Montaigne, centrul de greutate al concepțiilor sale filozofice se află în domeniul eticii, cu

care sunt asociate și anumite concluzii sociale. Critica lui, și mai ales naturalismul său, joacă în general rolul unei introduceri la întrebările artei de a trăi. Principalul lucru pentru o persoană este „să trăiască cu pricepere”, pentru că „viața în sine nu este nici bună, nici rea: este un recipient atât pentru bine, cât și pentru rău, în funcție de ce... au transformat-o” (78, vol. 1, p. 88).

În doctrina sa etică, Montaigne este individualist, pentru că fiecare persoană este diferită de toate celelalte. În plus, una și aceeași persoană se poate schimba foarte mult

a merge. Și totuși, în toate schimbările sale și în ciuda întregii sale originalități, comportamentul uman este supus unor reguli. Aceste reguli trebuie să fie în concordanță cu structura întregii naturi și cu o minte umană sănătoasă. Cunoscutul scepticism al atitudinilor epistemologice ale autorului „Experimentelor” se îmbină cu raționalismul său stabil, cel puțin în doctrina sa etică.

În filosofia umanismului, Montaigne este unul dintre cei mai convinși și elocvenți oponenți și critici ai moralității ascetice tradiționale. Această critică se bazează pe negarea sa categorică a nemuririi, în special pe ideea nemuririi individuale a sufletului, pe care s-a construit întregul sistem al moralității creștine (precum și orice monoteistă). Potrivit lui Montaigne, deși religia afirmă acest tip de nemurire, natura și rațiunea îl resping cu tărie. Moartea este un element al ordinii universale la fel de mult ca și viața însăși. În viața reală, care este dată unei persoane o singură dată, și este necesar să fie ghidat atât de natură, cât și de rațiune.

Se pot vedea motive stoice în naturalismul și raționalismul eticii lui Montaigne, dar motivele epicureene sunt cu siguranță mai puternice (Lucretius Carus este unul dintre autorii cei mai citați de el). Fericirea și plăcerea sunt, în esență, motorul principal al acțiunilor umane, deși, pe de altă parte, viața umană este imposibilă fără suferință, ceea ce, așa cum ar fi, declanșează plăcerea și face să o apreciezi mai mult.

Una dintre cele mai interesante și semnificative din punct de vedere istoric concluziile sociale făcute de Montaigne în contextul doctrinei sale filozofice și etice este de a sublinia frecventa superioritate intelectuală și morală a oamenilor simpli, needucați, față de studiile formale (s-ar putea spune, scolastice). „De regulă”, a subliniat autorul „Experimentelor”, „mi se pare că manierele și discursurile țăranilor sunt mai potrivite cu prescripțiile adevăratei filozofii decât cu manierele și discursurile filozofilor jurați” (78, vol. 1, p. . 590). Deși, așa cum am văzut mai sus, Montaigne a denunțat și conștiința obișnuită, ai cărei purtători cred cu atât mai mult cu cât știu mai puține, el, pe de altă parte, a apreciat foarte mult bunul simț inerent multor reprezentanți ai oamenilor de rând și l-a contrastat cu cel scolastic. învăţare. Avantajele bunului simț sunt determinate în mare măsură de faptul că purtătorii săi sunt deosebit de aproape de

către „mama natură”, sunt ghidate mai direct de ordinul ei.

Atitudinea lui Montaigne față de religie este în primul rând politică. Religiile sunt moștenite istoric în state și există ca un fel de legături spirituale care mențin unitatea în diferite societăți și state. În esență, ei au o functie de poliție - să țină oamenii în lesă spirituală. Montaigne nu a împărtășit ideea nașterii și originalității religiilor. El a aderat mai degrabă la credința că religiile sunt inventate de oameni (așa cum Dumnezeu este gândit de ei după chipul și asemănarea lor).

Așa a apărut creștinismul, menit să încurajeze oamenii la o viață virtuoasă. Cu toate acestea, istoria sa ulterioară, începând cu activitățile primilor creștini, care au distrus monumentele literaturii antice cu aproape mai multă ferocitate decât așa-zișii barbari, și în special practica războiului religios modern Montaigne din Franța, când atât Catolicii și hughenoții s-au comportat (și nu numai în relație unul cu altul) adesea mai rău decât orice barbar, arată că religia este folosită de oameni în interesele lor materiale egoiste, de obicei departe de adevărata morală. Este cu atât mai exclus când europenii cuceresc alte popoare, mai ales în țările nou descoperite.

Semnificația istorică a „Experimentelor”. „Experimentele” au devenit deja în perioada luată în considerare una dintre cele mai populare și influente lucrări ale gândirii literare și filozofice. La aproximativ cincizeci de ani de la moartea lui Montaigne în Franța, Eseurile au fost retipărite de douăzeci de ori. O traducere în engleză a acestora a fost publicată în 1603 (au urmat încă două ediții). Printre autorii care au fost foarte influențați de această lucrare se numără Bacon și Shakespeare.

În Franța, la pragul a două secole, cel mai proeminent adept al lui Montaigne a fost prietenul său Pierre Charron (1541-1603), autor al tratatului Despre înțelepciune (1601), care a folosit multe dintre concluziile și prevederile Experimentelor. Reproducerea unora dintre ideile naturaliste ale Eseurilor (în special, prezentarea sceptică a argumentelor în favoarea nemuririi sufletului) explică și atacurile înverșunate la adresa scrierilor lui Charron de către clericii francezi, care chiar îi aduc acuzații. a ateismului. Dar aceasta este doar o parte a lucrării lui Sharron - aceea

care a fost preluat mai târziu de libertinii francezi (liberi gânditori).

Cu toate acestea, există o altă latură a acestui eseu. Ea este asociată cu critica sceptică - după modelul anticilor pironiști - a minții umane, cu dovada imposibilității ca aceasta să realizeze adevăruri de

încredere, cunoștințe de neclintit și de necontestat. O astfel de ascuțire a scepticismului, apropierea de fideism, a fost combinată la Sharron cu dorința de a-și arăta compatibilitatea nu numai cu religiozitatea, ci chiar și cu varietatea creștin-catolică. În special, aceasta explică de ce cele trei cărți din „Despre înțelepciune” conțin multe citate din Scriptură (în timp ce în „Experimente” sunt foarte puține dintre ele în comparație cu numeroasele citate ale operelor filozofice și literare antice în general). Aparent, în ciuda tuturor criticilor sale, datorită influenței lui Montaigne, Charron era sincer convins de ortodoxia sa catolică.

Totuși, o abordare istorică concretă a scepticismului renascentist, precum și a scepticismului secolului al XVII-lea, care a avut mulți reprezentanți în Franța, ne convinge că marginea sa principală era îndreptată împotriva dogmatismului teologico-scolastic.

5. MIȘCĂRILE RELIGIOASE ALE SECOLELE XVI-XVII ȘI RELAȚIA LOR CU GÂNDIREA FILOZOFICĂ

Schimbările enorme în viața socială și culturală din timpul Renașterii au fost însoțite în mod firesc de mari complicații în viața religioasă. Dezvoltarea culturii umaniste și tendințele și ideile filozofice care o exprimau, în general, au captat păturile elitei, fără a pătrunde adânc în mijlocul maselor, a căror viață spirituală curgea practic pe canalul religios tradițional. Cu toate acestea, în timpul mișcărilor de reformă din secolul al XVI-lea. a fost foarte schimbată, iar întărirea confesiunilor reformate într-un număr de țări și regiuni din Europa de Vest a dat o lovitură gravă pentru Biserica Romano-Catolică. Iar ideea nu este doar că succesul acestor mișcări a rupt de Curia romano-catolică o serie de țări, ci și că în însuși conținutul crezurilor Reformei au apărut astfel de prevederi și astfel de idei care mărturiseau succesul modului burghez. de producţie.

Iraționalismul religios și fatalismul lui Luther și Calvin · Prima mare mișcare de reformă care a învins Biserica Romano-Catolică în aproximativ jumătate din Germania a fost mișcarea asociată cu opera lui Martin Luther (1483-1546).

Pe când era încă student la Universitatea din Erfurt, Luther a fost asociat cu cercurile umaniștilor germani, experimentând ulterior influența ideilor lui Erasmus. Cu toate acestea, Luther nu a împărtășit aspirațiile educaționale ale umaniștilor, care vizează dezvoltarea culturii și educației laice. După ce a luat jurămintele monahale și a primit preoția, s-a dedicat complet studiului teologiei, din care a devenit profesor la Universitatea din Wittenberg. În dezgustul său față de Biserica Romano-Catolică coruptă, degradată moral, Luther a exprimat sentimentele burgherilor germani și ale părților mai largi ale poporului german, în raport cu care această biserică, reprezentată de o ierarhie de preoți și călugări, a trimis din îndepărtata Roma. , a acționat ca unul dintre principalii exploatatori. Stăpânii feudali ai unui număr de state germane și diferite formațiuni statale ale Sfântului Imperiu Roman al națiunii germane au avut și ele propriile

motive de nemulțumire față de biserică. Toate aceste împrejurări, precum şi o serie de altele, l-au inspirat pe Luther, un om încăpăţânat, nepoliticos şi elocvent, în celebrele sale „teze” teologice, bătute în cuie la uşa bisericii din Wittenberg la 31 octombrie 1517, în dezbaterile şi scrierile. care a urmat.

Profesorul de teologie Wittenberg și-a găsit inspirația ideologică în primul rând în tradiția panteismului mistic german, care datează de la Meister Eckhart și, în special, de la teologia germană anonimă, care a apărut în același secol al XIV-lea și a dezvoltat ideile lui Eckhart. Amintiți-vă că panteismul mistic, „apropiindu-l” pe Dumnezeu de om, a negat misiunea Bisericii Catolice, care s-a înfățișat ca singurul mijlocitor între sufletele credincioșilor și Dumnezeu în afara naturii.

Cu umaniștii care au luptat împotriva catolicismului scolastic (în special cu umaniștii creștini conduși de Erasmus), Luther s-a unit prin atracția pentru creștinism din primele secole ale noii ere, dorința de a se baza pe Sfânta Scriptură și lucrările „părinților”. a bisericii” (mai ales Augustin). Dar dacă umaniștii s-au străduit să ofere acestor documente și idei o interpretare raționalist-filosofică, atunci Luther le-a perceput pur mistice. Așadar, a ajuns la declarația principală

aspirația teologiei sale, declarând că o persoană atinge „mântuirea” nu în virtutea anumitor „opere”, adică a diferitelor acțiuni religioase ale unui cult catolic complex, ci în virtutea „singurului credință” (sola fide), dăruită direct de Dumnezeu. Cel mai important rezultat al formulei confesionale luterane (citită în Epistolele către Romani de către apostolul Pavel) a fost negarea pretențiilor clerului catolic de a avea un rol de conducere în viața spirituală a laicilor. Misticismul formulei despre mântuirea prin credința personală numai în Dumnezeu nu a trecut împreună cu Luther într-o afirmare a necesității sociale a ascezei, căci, după el, viața lumească, inclusiv toate instituțiile statului, nu ocupă în niciun caz ultimul loc în religiozitatea creștină. Totuși, în virtutea acestei formule, diverse decrete și mesaje papale, care se acumulaseră pe parcursul celor peste o mie de ani de existență a Bisericii Catolice, și care constituiau (împreună cu hotărârile conciliilor catolice) așa-numita tradiție sacră, a pierdut orice semnificație religioasă. Conform reformei teologice luterane, ea a fost complet abolită de Sfânta Scriptură. Biblia a fost tradusă în germană de însuși Luther (pe care, după cum am văzut, Erasmus a cerut-o). În 1520, când activitățile lui Luther, care a ars bula papală care l-a excomunicat din biserică, au atins apogeul, el, în tratatul „Către nobilimea creștină a națiunii germane” (în germană), făcând referire la sentimentele sale patriotice. și făcând apel la apărarea compatrioților săi de tâlhăria Curiei Romane, a înaintat o poziție privind „preoția universală”, potrivit căreia slujirea lui Dumnezeu era proclamată funcția nu numai a clerului, ci lucrarea de viață a tuturor creștinilor. Adevărat, clerul nu a fost respins complet, dar rolul său a fost foarte limitat (comparativ cu clerul catolic). Funcția sa cea mai importantă a fost să-i instruiască pe credincioși în smerenie înaintea lui Dumnezeu. O restrângere semnificativă a rolului clerului în religia luterană și desființarea instituției monahismului au fost o

lovitură puternică pentru clerul ca primă stare a societății feudale și au exprimat în general esența burgheză a reformei luterane a creștinismului. Cu toate acestea, ținând cont de condițiile specifice ale Germaniei de la începutul secolului al XVI-lea, unde burgherii nu erau o clasă puternică, conducătoare a societății și erau foarte dependenți de prinți și de alți feudali, Reforma Luterană este de obicei numită burgherii princiari. . Într-adevăr, în tratat

„Despre libertatea unui creștin”, scrisă în același an, autorul a susținut că conceptul de „libertate creștină” trebuie înțeles doar în sens spiritual; sclavia corporală, de care au suferit țăranii, care constituiau majoritatea populației Germaniei, ar fi pe deplin în concordanță cu o astfel de „libertate”.

Luteranismul, format în cele din urmă după moartea fondatorului său (pe la sfârșitul anului 1580), a lipsit complet biserica reformată de un rol politic, subordonându-o conducerii statului, de care au beneficiat și principii și alți domni. Dogma luteranismului este simplificată semnificativ în comparație cu cea catolică (în loc de șapte sacramente, a păstrat doar două - botezul și comuniunea). S-au simplificat și serviciile divine (de exemplu, icoanele au fost eliminate).

Pentru a înțelege relația dintre luteranism și gândirea filozofică, este foarte important să precizăm nu numai dependența sa de misticismul medieval târziu, ci și dependența sa particulară de teoria „două adevăruri”, care afirma independența reciprocă a filosofiei și științei, pe pe de o parte, iar religia creștină, pe de altă parte. Luther a preluat ideea iraționalității complete a religiei, care decurgea din acest concept, ideea imposibilității gândirii rațional-filosofice de a zgudui pozițiile de credință (care decurgea în general din misticismul său). Dacă la un moment dat Occam, la fel ca mulți filozofi din secolele XVI-XVII, a folosit conceptul de „două adevăruri” pentru a proteja independența filosofiei (împreună cu complexul științific) de încălcările dogmei religioase, atunci Luther, în fața a succeselor gândirii raționaliste, atât de viu demonstrate de umaniști, a recurs la același concept pentru a afirma statornicia fundamentelor credinței.

Aici teologul german a acționat ca un militant iraționalist, parcă făcând ecoul lui Tertulian „Cred, pentru că este absurd”. Cuvintele lui Luther sunt larg cunoscute (în lucrarea germană „Împotriva profeților cerești”, îndreptată împotriva anabaptiștilor) că mintea omenească este desfrânata diavolului și cel mai mare obstacol în calea credinței. Această poziție a celui mai mare teolog protestant explică și vrăjmășia sa față de umaniști, de exemplu, față de Erasmus, care, după părerea sa, de Iisus Hristos era interesat nu atât de principiul divin, cât de cel uman (ceea ce este în general corect). Spre deosebire de Erasmus, Luther a continuat poziția primordială religios-creștină, subliniind

arătând depravarea naturii umane prin păcatul originar și incapacitatea ei de a obține mântuirea prin forțele propriei minți și voință. Cel mai proeminent teolog al secolului al XVI-lea. a căutat să restabilească puterea maximă a providenței divine în raport cu fiecare persoană, zguduită de învățăturile multor umaniști cu privire la distincția dintre soartă și avere. Deosebit de indicativ în acest sens este tratatul său „Despre sclavia voinței” (1525), ascuțit polemic față de tratatul mai sus menționat de Erasmus „Despre liberul arbitru”. Luther insistă aici, în spiritul lui Augustin, asupra absolutității conducerii divine a unei persoane care este de fapt lipsită de libertatea de alegere, căci voința sa este ca o fiară de povară, ascultând de oricine o stăpânește: fie Dumnezeu, fie diavol.

O altă doctrină teologică mai radicală a Reformei a fost fondată de Ioan Calvin (1509-1564) și expusă în lucrarea sa principală, Instruction in the Christian Faith (1536). Locul de naștere al calvinismului este Geneva, de unde s-a răspândit în Țările de Jos, Franța (hughenoți), Scoția, Anglia și alte țări europene. Calvinismul a simplificat și mai mult cultul creștin chiar și în comparație cu luteranismul, aducându-l, așa cum era deja convins fondatorul său, în deplină conformitate cu Sfânta Scriptură (nu numai cu Noul ei Testament, a cărui semnificație a fost subliniată de umaniștii creștini, ci și cu bătrânii). În organizarea însăși a bisericii calviniste, în care comunitatea religioasă primară a credincioșilor a dobândit mari drepturi, alegându-și pastorul și asistenții săi - presbiteri (bătrâni), în plus, pentru o perioadă limitată, au fost exprimate principiile republicanismului. În plus, dacă luteranismul și-a așezat biserica într-o puternică dependență de conducerea statului, atunci calvinismul și-a păstrat independența în raport cu statul (atingând uneori chiar și dependența sa de activitatea sa despotică, ceea ce era deja arătat de însuși Calvin, acest „papă de la Geneva”.).

Doctrina teologică a lui Calvin, care a afirmat că ignoranța credinciosului este mai valoroasă decât îndrăzneala înțeleptului, nu este mai puțin – dacă nu mai mult – iraționalism militant decât doctrina lui Luther. Acest iraționalism a găsit expresie și în principala doctrină teologică a lui Calvin despre relația dintre îndrumarea divine și acțiunea umană. Această doctrină aduce la limită ideile fataliste despre supraprincipiu.

zeu nativ în relația sa cu omul, depășind aici nu doar doctrina luterană, ci aproape pe cea augustiniană. Potrivit calvinismului, un zeu extra-natural a predeterminat totul în așa fel încât Hristos a suferit și a murit în nici un caz pentru întreaga omenire, ci doar pentru mica sa, pe neînțeles aleasă de el pentru mântuire, o parte a poporului, care nu știa nimic despre asta. (la fel cum ea nu știa nimic despre condamnarea lui la chinul veșnic în iad și o parte mult mai mare a umanității).

Iraționalismul acestei doctrine teologice se manifestă cu cea mai mare forță în interpretarea activității umane. Dacă umaniștii au subordonat-

o acțiunii norocului, în mare măsură supusă eforturilor umane, atunci Calvin a extins din nou pe deplin asupra ei acțiunea sorții emanate de la Dumnezeu. În lucrarea sa „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință”, Engels a subliniat că doctrina fatalistă religios a predestinarii lui Calvin reflecta faptul alienării tot mai profunde față de activitățile oamenilor înșiși a legilor comerțului și concurenței, care a capturat tot mai mult. masele, adică tocmai acele legi care și-au găsit propria expresie în conceptul de avere în rândul umaniștilor. Dar fatalismul calvinist nu a împiedicat în niciun caz acțiunile celor implicați în această activitate.

Aspectul social al fatalismului se manifestă în două direcții direct opuse. Când apare, ea exprimă cel mai adesea încrederea acelor mase de oameni a căror mentalitate o reprezintă în invincibilitatea istorică a cauzei lor. Dar după ce se formează și se întăresc acele relații, la triumful la care această doctrină a contribuit (într-un anumit sens, le-a provocat), aceeași doctrină, epuizându-și posibilitățile creatoare, poate deveni o sursă de inactivitate și ascultare față de urmașii acelor oameni. care cândva (uneori, complet recent) au fost inspirați de această doctrină la cea mai energică activitate, iar acum nu contemplă decât relațiile sociale stabilite, pretins luminate de lumina supranaturală a autorității divine.

A fost primul caz care a avut loc în influența doctrinei religioase calviniste în unele țări europene din secolele XVI-XVII. Sunt mulți cei chemați, dar foarte puțini cei aleși, dar din moment ce nimeni nu știe nimic despre asta, fiecare se poate considera alesul lui Dumnezeu. Dacă reușește în profesional

orice activitate, el poate considera succesele sale în acest domeniu ca o locație directă a harului divin față de el. Antreprenorii burghezi se remarcau prin activitatea cea mai activă la acea vreme, iar fiecare dintre ei putea să o stimuleze cu conștiința că sunt aleși de Dumnezeu. Un alt fel de stimulare a fost arătat de calviniști în lupta lor împotriva catolicilor, de exemplu, în războaiele religioase dintre catolici și hughenoți din Franța în secolul al XVI-lea, și apoi într-o măsură și mai mare în Anglia secolului următor, când calviniştii puritani au luptat împotriva regaliştilor anglicani. După cum a remarcat profund Plehanov (în lucrarea sa „Despre problema rolului personalității în istorie”), „oamenii care au negat liberul arbitru i-au depășit adesea pe toți contemporanii prin puterea propriei voințe și i-au cerut cele mai mari cerințe” (3, vol. II, p. 304). Lipsa liberului arbitru pentru astfel de oameni echivalează cu „incapacitatea pentru inacțiune”. Cromwell, care i-a condus pe puritanii burghezi britanici la victorie, a considerat toate acțiunile sale drept rezultatul direct al voinței lui Dumnezeu. „Toate aceste acțiuni au fost pictate în avans pentru el în culoarea necesității. Acest lucru nu numai că nu l-a împiedicat să se străduiască din biruință în biruință, dar i-a dat străduinței sale o forță nestăpânită” (3, vol. II, p. 302).

Revenind din nou la Calvin, trebuie totuși subliniat că doctrina fatalistă dezvoltată de el, combinată, ca și cea a lui Luther, cu dogma creștină despre corupția păcătoasă a naturii umane, s-a remarcat prin

prima și marea ostilitate față de umaniști (pe de altă parte, faţă de anabaptişti).

Asceza a devenit o altă expresie a doctrinei religioase calviniste. Adevărat, aceasta nu mai era asceza misticilor medievali (exprimând adesea lipsa directă a mijloacelor de subzistență pe care o persoană medievală putea conta), ci așa-numita asceză lumească. S-a exprimat în apeluri la simplitatea vieții, la cumpătare, la tezaurizare (în conformitate cu maxima „roagă-te și lucrează”). Și toate acestea erau virtuți burgheze timpurii, străine de nobili.

Acesta este schița de bază a învățăturii calvinismului, sub steagul căruia a triumfat revoluția burgheză olandeză de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, iar în anii 1940 s-a desfășurat revoluția burgheză engleză.

Contrareforma catolică și filozofia scolastică. Lupta complexă a forțelor feudalismului de secole

iar capitalismul timpuriu și-a găsit expresia în religiile Reformei, precum și în schimbările din religia catolică originală ca principală sancțiune ideologică a feudalismului. Când se elucidează schimbările care au avut loc în Biserica Catolică, este imposibil de ignorat independența foarte semnificativă a acestei mari organizații mondiale, care până atunci acumulase o inerție enormă ca forță organizatorică, ideologică și culturală. Toate acestea pot explica de ce, în ciuda tuturor succeselor reformei, în special în țările din nordul Europei, în ciuda faptului că mișcarea de reformă a făcut progrese mari în Polonia, în Franța, în sudul Germaniei, că a început în Italia și chiar în Spania. , catolicismul nu numai că a supraviețuit în ultimele țări, ci și-a găsit puterea de a lansa o contraofensivă ideologică și organizatorică, câștigând o serie de poziții teritoriale din protestantism, și întărindu-și, de asemenea, instituțiile și, într-un anumit sens, doctrina ideologică. Nu ultimul rol în aceste succese ale contraofensivei catolicismului l-a jucat dezvoltarea mișcărilor populare eretice și revoluționare, la fel de periculoase atât pentru catolicism, cât și pentru protestantism. Să ne amintim principalele fapte ale Contrareformei Catolice.

Cea mai importantă dintre acestea este asociată cu organizarea ordinului iezuit (1534, „Societatea lui Isus”), sancționat curând de papă (1540). Prevederile doctrinei sale moral-religioase (expuse pentru prima dată în 1548 în lucrarea fondatorului ordinului și a primului său „general” - nobilul spaniol Ignatius Loyola „Exerciții spirituale”) oferă o idee despre direcția schimbările din catolicism care au dus la Contrareforma. Au trecut de mult vremea fragmentării feudale în Europa, care a permis curiei papale romane centralizate să-și dicteze voința suveranilor seculari. În fața celor mai puternice monarhii absolutiste - spaniolă, franceză, engleză, austro-germană - micul stat papal, în plus, legat de lupte intra-italiene, nu era nimic de gândit despre vreo competiție organizațională seculară semnificativă cu acestea. Cu toate acestea, pierderea acestor poziții ale Curiei romano-catolice a fost

compensată în mare măsură de necesitatea slujirii ideologice a acestor mari monarhii absolutiste, a căror populație a crescut și au apărut noi teritorii în afara Europei.

Întărirea monarhiilor absolutiste a primit răspuns de departe

centralizarea în continuare a Bisericii Catolice însăși. Se poate considera chiar că, îmbunătățind această latură a vieții ei, ea a opus-o principiilor republicane caracteristice bisericilor reformate. Chiar înainte de evenimentele care pot fi considerate începutul formal al Contrareformei Catolice, Ordinul Iezuit în principiile sale organizatorice a întruchipat această aspirație a întregii sale biserici. Aceste principii s-au remarcat prin centralizare extremă, complet incontestabilă, disciplină de fier și voința absolută a capului său, „generalul” („papa negru”) ales pe viață, care era subordonat doar papei. Principiile morale și ideologice expuse în lucrarea sus-menționată a lui Loyola și apoi într-o serie de alte lucrări ale iezuiților sunt, de asemenea, foarte indicative. Pentru a le lămuri, trebuie menționat că Contrareforma nu poate fi în niciun caz prezentată doar ca o întărire a principiilor conservatoare, deja puternice în această instituție veche de o mie de ani a preoției. Stabilitatea structurii sale organizatorice și, într-un anumit sens, conținutul său dogmatic a fost determinată în mare măsură de capacitatea lor de a se adapta la condițiile istorice în schimbare. Secularismul era în creștere în societate, iar membrii ordinului au primit de la papă privilegiul de a purta haine civile, au fost scutiți de o serie de prescripții și interdicții religioase, care i-au ajutat să lucreze ascetic la tribunale și să pătrundă în multe organizații și legături publice și private. . În societate, importanța asimilării noilor științe și a diverselor forme de educație a crescut, iar mulți membri ai ordinului s-au străduit să le stăpânească cu sârguință, ținând pasul cu progresul. Acest tip de practică a iezuiților și-a primit justificarea în sistemul așa-numitei morale adaptative (acomodativa), care justifica aproape orice acțiuni cauzate de circumstanțe, dacă aceste acțiuni sunt dictate de „marea slavă a lui Dumnezeu” (de fapt, interesele Bisericii Catolice ca fiind singurul reprezentant adevărat al lui Dumnezeu pe pământ). Moralitatea „adaptativă” a iezuitismului și-a primit expresia cea mai generală în motto-ul care i-a fost atribuit – „Scopul justifică mijloacele”.

Un alt fapt al Contrareformei a fost înființarea unui tribunal central inchizitorial (1542), în urma căruia persecuția tuturor felurilor de erezii s-a intensificat brusc (cu participarea activă a iezuiților), practica pedepsirii lor a devenit mai dură, focurile de tabără s-au intensificat. aprins ca mijloc principal de pedepsire a ereticilor nepocaiti etc. In 1559 a fost

a publicat primul „Index al cărților interzise/> total sau parțial contrar doctrinei și practicii catolice. A fost instituită cenzura bisericească pentru publicarea de cărți noi. Principalul eveniment al Contrareformei a fost Sinodul de la Trent (1545-1563 cu pauze de câțiva ani). Iezuiții au jucat un rol esențial în ea, contribuind în mare măsură la triumful partidului papal în opoziția sa față de partidul de compromis imperial. Acesta din urmă, sub presiunea protestantismului, s-a străduit pentru unele schimbări în dogmă și cult, care ar putea duce la reconcilierea cu acesta (și astfel la unitatea credincioșilor din Sfântul Imperiu Roman). Partidul papal a văzut puterea catolicismului în refuzul său de a face orice concesii protestantismului. Crezul Tridentin, aprobat de conciliu, prevedea supremația papei asupra catedralei și, de fapt, infailibilitatea acesteia (ca dogmă, ultima prevedere a fost aprobată abia în secolul al XIX-lea), cultul în latină, și nu în cele naționale (a fost schimbată abia în anii 60 ai secolului actual) etc.

În mod firesc, mișcarea Contrareformei și-a văzut cea mai înaltă justificare ideologică și filozofică în scolastică, în scolastica tomistă ca formă cea mai matură. Dacă Aquino a fost canonizat încă din 1323, acum liderii catolicismului căutau argumente ideologice în lucrările sale în lupta lor împotriva protestantismului. Deja după conciliu (1567), Pius al V-lea l-a proclamat pe „doctorul îngeresc” unul dintre profesorii Bisericii Catolice. Chiar înainte de aceasta, a început un comentariu intens la Summa Theologia și alte lucrări ale lui Toma. În 1552, acest compendiu fundamental al doctrinei creștin-catolice a fost salutat drept principala sursă de înțelepciune teologică care urmează să fie studiată în universitățile catolice.

Deși în acest fel s-a confirmat inviolabilitatea tomismului, această doctrină, atacată și ridiculizată de mulți umaniști, ignorată de filozofi, într-un fel sau altul orientată către noua știință a naturii, nu a putut totuși să satisfacă pe deplin ideologii catolici. Autorii iezuiți publică noi lucrări filozofice, care, deși nu se îndepărtează formal de tomism, introduc de fapt schimbări semnificative în acesta, corespunzând în înțelegerea lor spiritului noului timp.

Una dintre aceste lucrări a venit din condeiul teologului filosofist Louis de Molina (1535-1600),

pantz, profesor la Universitatea din Coimbra. Spania, cea mai puțin afectată de mișcarea de reformă, a rămas principalul bastion al feudalismului și catolicismului. De aici au venit Ignatius Loyola, precum și cei mai importanți filosofi iezuiți. Lucrarea principală a Molinei s-a numit Acordul liberului arbitru cu darul harului, preștiința divină, providența, predestinația și răscumpărarea (1588). Acest nume însuși indică faptul că filozofii scolastici au trebuit să reacționeze la problemele etice și antropologice atât de abundent reprezentate în lucrările filozofice ale umaniștilor.

După cum am văzut, problema liberului arbitru a fost poate problema centrală a antropocentrismului umanist. În plus, problema reconcilierii

libertății voinței umane cu predestinația divină, fiind una dintre cele mai vechi și fundamentale probleme ale teologiei monoteiste, o lega în același timp foarte strâns de filozofia și metafizica. După cum am văzut, teologia protestantă a subliniat cu mare forță și consecvență factorul predestinației divine și, în consecință, a ignorat factorul libertății umane. Moralitatea „adaptativă” a iezuiților, dimpotrivă, le-a dictat luarea în considerare maximă posibilă a acestui din urmă factor. A rămas problema primordială a coordonării sale cu îndrumarea divină a oricărei persoane în toate acțiunile sale. „Sutilitatea” soluției scolastice a lui Molina a fost că el a mutat accentul de la predestinația divină (praedestinatio) la preștiința divină (praescientia). În virtutea acestei diferențe, Dumnezeu nu predetermina acțiunile unei persoane care exprimă libertatea voinței sale, ci știe dinainte despre rezultatele acestora, se presupune că depune întotdeauna mărturie despre armonia care se naște între libertatea alegerii umane și darul supranaturalului lui Dumnezeu . graţie.

Cel mai important filosof iezuit al epocii a fost Francisco Suarez (1548-1617), profesor la universitățile romane și spaniole. Lucrarea sa principală este Disputa metafizice (1597).

Realizând ideea principală a scolasticii atât în formă, cât și în conținut, Suarez a interpretat filosofia în primul rând ca un slujitor al teologiei, al religiei. A acordat multă atenție interpretării metafizicii lui Aristotel și se considera un adept al lui Aquino. De fapt, Suarez a plecat de la unele dintre cele mai importante prevederi elaborate de

ele, dezvăluind în acelaşi timp un compromis în direcţia principiilor dezvoltate de filosofia antiscolastică opoziţională. La un moment dat, doctrina filozofică a lui Toma, cu orientarea ei către aristotelism, a apărut ca o opoziție împotriva augustinismului, orientată către platonism. Totodată, Aquino a căutat să speculeze, ceea ce este neapărat inerent oricărei scolastice, să se satureze cât mai mult cu empirism, pentru a ține cont de experiența foarte îmbogățită a epocii sale. Dar, desigur, empirismul tomist a rămas empirismul speculativ. Acum, în Renaștere, se naște un nou empirism, care reflectă atât diversitatea vieții Renașterii, cât și interesul filozofic și științific din ce în ce mai adânc față de experiență. Iar un astfel de interes este întotdeauna asociat cu o orientare către individ și concret. Deja în Evul Mediu, el a dat naștere unei tendințe nominaliste care s-a răzvrătit împotriva speculației extreme a scolasticii dominante, care folosea în principal realismul conceptual. Tot astfel a fost tomismul, în ciuda considerației formale a factorului empiric. În secolul al XVI-lea, ca și apoi în secolul al XVII-lea, o nouă aprofundare a empirismului a fost însoțită de o orientare către principiile nominalismului proclamate în secolul al XIV-lea de către filosofii de frunte. Okkamm și alți campioni ai „noii căi”. Suarez nu a devenit nominalist, dar a descoperit clar tendința nominalistă.

Această tendință s-a manifestat mai ales în soluționarea celei mai importante chestiuni a filozofiei scolastice – principiul

individualizării ființelor. Abaterea de la soluția tomistă a acestei probleme în direcția soluționării ei, care a fost dezvoltată ceva mai târziu de Duns Scotus (precursorul nominaliștilor medievali târziu), Suarez a abandonat distincția tomistă între esență ca strat general și profund al ființei și existenței. , apărând mereu în singularitatea sa concretă. Un astfel de refuz a fost realizat de el atât din punct de vedere ontologiei (fiecare existență este întotdeauna doar singulară), cât și din punct de vedere epistemologic (mintea unei persoane este îndreptată în primul rând către individ și abia atunci el cuprinde generalul, universalul). În mod similar, Suárez a manifestat tendința de a șterge realitatea distincției dintre materie și formă, potențial și actualitate, care a jucat un rol definitoriu în metafizica tomismului.

Nu este posibil să luăm în considerare aici alte diferențe între suaresianism și tomism (în special, în tratatele

ke materie si Dumnezeu). De menționat, totuși, că „Disputațiile metafizice”, cuprinzând un index al conceptelor metafizicii lui Aristotel, precum și un rezumat al problemelor filosofiei scolastice anterioare, au devenit cel mai important manual de filozofie din universitățile catolice. Influența lui Suarez (autorul altor lucrări nemenționate aici) este evidențiată de „titlul” său de „părintele tuturor metafizicienilor”. Chiar și unele universități protestante, care la acea vreme nu își dezvoltaseră încă propriul sistem de scolastică, în esență, o bază ideologică și filosofică obligatorie pentru orice religie monoteistă, au folosit lucrările lui Suarez. Mai mult, ca un rezumat și în multe privințe un model de scolastică, ele au servit drept sursă terminologică pentru astfel de filozofi antiscolastici precum Descartes, Leibniz, Spinoza. Toate acestea pot explica de ce suaresianismul este adesea menționat ca „a doua scolastică” în literatura istorică și filozofică (tomismul este considerat primul, desigur, foarte condiționat).

Creștinismul neo-confesional. Panteismul social și comunismul religios de Thomas Müntzer. Esența mistico-panteistă a mișcării protestante, care a găsit o expresie foarte inconsecventă la Luther în doctrina sa despre îndreptățirea prin credință, a fost mult mai pe deplin exprimată în cursul mișcării de reformă din Germania în mișcarea anabaptiștilor („Rebaptiștii”). Ei au dus la concluzia lor logică principiul preoției tuturor credincioșilor, negând orice biserică organizată și orice cler, crezând că aceasta este esența creștinismului autentic, original. Întrucât una dintre principalele credințe ale panteștilor mistici a fost că prezența lui Dumnezeu se manifestă în sufletul fiecărui creștin și este direct proporțională cu credința prezentă în ea, fiecare credincios poate interpreta Scriptura în felul său și poate vorbi cu ea altora. credincioşi.

Absența clerului și dogma amorfă a anabaptismului îl fac una dintre direcțiile așa-numitului creștinism neoconfesional. Implementând în mod consecvent principiul mântuirii prin credință personală, anabaptiștii au invalidat botezul în copilărie (când nu este posibilă credința),

considerând că este corect să boteze numai adulții (de vreme ce prima generație de anabaptiști au fost botezați a doua oară în conformitate cu aceasta, de unde și nume, care le-a fost acordat de numeroși dușmani). În același timp, ritul botezului (și împărtășirii) și-a pierdut sensul sacramentului în rândul anabaptiștilor, devenind

fiind doar un simbol al apartenenţei lor la „adevăratul” hoţ creştin. Ei și-au văzut esența doar în autodisciplina morală și auto-îmbunătățirea morală. Implementarea lor consecventă face inutilă orice constrângere, inclusiv organizarea statului, pe care mulți dintre ei au căutat să o ignore (refuzând, de exemplu, să servească în armată). Reflectând starea de spirit a artizanilor și a altor săraci urbani (preproletariat), precum și a țărănimii, aducând la capătul logic poziția religiei creștine asupra egalității tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu, anabaptiștii au interpretat-o ca fiind nevoia de egalitate deplină (în principal în consum) în lumea pământească, și nu în viața de apoi. Toate aceste trăsături ale învățăturilor anabaptiștilor explică ostilitatea extremă față de ei atât a catolicilor, cât și a tuturor varietăților de reformă (în primul rând luterani).

Principiile mistico-panteiste ale anabaptismului și-au găsit expresia cea mai frapantă în lucrările și activitățile lui Thomas Müntzer (c. 1490-1525), liderul Reformei populare germane, inspiratorul ideologic al Războiului Țărănesc din Germania, care a fost ucis cu brutalitate. ca urmare a înfrângerii sale de către slujitorii prinților germani. Ca preot și predicator, Müntzer și-a arătat opoziția față de Biserica Catolică independent de Luther, dar după discursul său i s-a alăturat. Totuși, până la sfârșitul anului 1520 a devenit clar că Müntzer, exprimând sentimentele maselor țărănești-plebee, s-a opus catolicismului din alte poziții, diferite din punct de vedere social și ideologic de Luther.

El a continuat și a ascuțit într-un spirit revoluționar ideile unora dintre teoreticienii eretici ai Evului Mediu anterior, în special a lui Ioachim din Florența, unul dintre chiliaștii medievali, care a cerut o așteptare pasivă a „a doua venire a lui Hristos” (după Apocalipsa), care ar trebui să fie urmată de domnia sa de o mie de ani - până în ziua Judecății de Apoi. Modificând aceeași idee, Müntzer a cerut „să-l ajute pe Dumnezeu” și să grăbească pe cât posibil apariția acestei stări prin eforturile oamenilor obișnuiți, adică al maselor de oameni, care sunt singurii capabili de o credință autentică. De aici apelul lui Müntzer la învățăturile taboriților cehi, care au spulberat armata catolică cu un secol mai devreme, săvârșind „judecata lui Dumnezeu” asupra lumii răului. În 1521, Müntzer a vizitat de două ori Republica Cehă. A publicat aici (în germană, cehă și latină) Proclamația de la Praga, în care

rum și-a conturat programul revoluționar pentru implementarea „reformei adevărate”, care a luat contur în cele din urmă în 1522-1524. În acești ani, Müntzer a căutat să-l demască pe „Doctorul Vral”, adică pe Luther, care, la rândul său (mai ales în pamfletul „Împotriva bandelor de țărani însetați și de tâlhari”) a chemat trupele nobiliare să extermine fără milă pe rebeli și a luat toate responsabilitatea înaintea lui Dumnezeu pentru sângele vărsat asupra mea.

În timp ce acceptă teza lui Luther a îndreptățirii prin credință ca criteriu decisiv pentru o religie cu adevărat creștină, Müntzer nu a fost de acord cu el în mod hotărât în ceea ce privește înțelegerea conținutului acestei credințe. Revoluționarul panteist L-a adus pe Dumnezeu cât mai aproape de om, de viața reală, pământească și, parcă, a uitat complet de cealaltă lume și de viața de apoi. Engels în lucrarea sa „Războiul țărănesc în Germania” a scris că învățătura religioasă și filosofică a lui Müntzer s-a dovedit a fi îndreptată „...împotriva tuturor dogmelor de bază nu numai ale catolicismului, ci ale creștinismului în general” [1, v. 7, p. 370].

Dumnezeu interpretat panteist, așa cum am văzut deja în exemplul lui Nicolae din Cusa, exprimă integritatea lumii. Cu toate acestea, în cazul lui Müntzer, natura a fost de fapt exclusă din această integritate. Zeul impersonal, totuși conceput ca un subiect special, a personificat integritatea lumii sociale, a exprimat unitatea esențială a întregii omeniri. Cea mai importantă poziție a panteismului social al lui Müntzer a fost aceea că starea normală a omenirii este o stare de comunitate, în timp ce existența sa individuală, mai ales în cazurile de individualism ascuțit, atât de caracteristic claselor conducătoare, este o abatere de la această stare normală, o încălcare. a voinţei integrităţii divine. Când particularul, individul uită de această totalitate care i-a dat naștere - și acesta este individualismul - atunci devine „fără Dumnezeu”, fărădelege morală. Astfel, panteismul social al lui Müntzer a fundamentat prioritatea colectivului asupra individului. Adevărat, zeul supranatural a fost proclamat în creștinism ca fiind acea ființă în fața căreia, în principiu, toți oamenii sunt egali. Dar a fost o egalitate cerească, de altă lume, care a justificat inegalitatea în lumea reală, pământească. Un alt lucru este zeul panteist, care a eliminat ierarhia socială. Desigur, egalitatea în fața unui astfel de zeu a subliniat și mai mult egalitatea tuturor oamenilor înainte de moarte, dar a proclamat și egalitatea în viață.

(deși mă refeream în principal la sfera consumului).

Aceasta este baza teoretică pe care Müntzer și-a construit programul pentru transformarea revoluționară a Germaniei contemporane (și apoi a întregii lumi). Eliminarea lumii fără Dumnezeu a răului individualist, proprietatea privată (împreună cu proprietarii privați) înseamnă stabilirea unui sistem de egalitate și dreptate universale. Convingerea că o astfel de ordine socială justă va veni inevitabil trebuie, așadar, să inspire „meșteșugari și plugari” la răsturnarea violentă, revoluționară a regulilor de exploatare și la stabilirea egalității de proprietate a oamenilor. Engels numește programul politic al lui

Müntzer aproape de comunism în lucrarea sus-menționată. Din punctul de vedere al justificării raționaliste a unei societăți omogene, fără clase, programul lui Müntzer este inferior justificării sale din Utopia lui Thomas More, dar primul dintre ele îl depășește pe cel de-al doilea în efortul său de realizare autentică, ceea ce este imposibil fără mijloace violente. Autorul cărții Utopia, de fapt, nu a văzut niciun mijloc de a-și realiza visele.

Revenind la panteismul lui Müntzer, să ne referim încă o dată la Engels, care a subliniat că o puternică colorare mistică nu îl împiedică să intre în contact „chiar cu ateismul", căci „duhul sfânt este rațiunea noastră. Credința nu este altceva decât trezirea rațiunii într-o persoană" [1, vol. 7, p. 370]. O combinație bizară de astfel de opuse diametrale precum misticismul și raționalismul este caracteristică nu numai lui Müntzer, ci și multor alți gânditori ai acestei epoci de tranziție complexe, când misticismul în general s-a retras și raționalismul a avansat. Pentru panteismul mistic, care recunoaște capacitatea sufletului uman de a înțelege zeul infinit pândit în adâncul lui, o astfel de combinație, care, desigur, nu ar putea fi stabilă, de lungă durată, poate fi în principiu chiar recunoscută ca naturală. În același context, contactul în anumite puncte ale panteismului mistic cu ateismul devine de înțeles.

Sentimentele raționaliste ale panteiștilor mistici s-au intensificat în perioadele de revoluție, când esența antiierarhică a panteismului a unit spiritual eforturile maselor de oameni, menite să asalteze sistemul inegalității și exploatării. Acest lucru este dovedit de activitățile panteiștilor germani în timpul Marelui Război al Țăranilor.

în Germania, într-o măsură mai mică, panteiștii olandezi în timpul luptei revoluționare a întregului lor popor împotriva absolutismului catolic spaniol și apoi în anii revoluției burgheze engleze, activitățile liderului Levellers, Lilburn, și în special activitățile liderului Săpătorilor, Winstanley, care pot fi atribuite și panteiștilor mistici. Cu toate acestea, când valul revoluționar s-a potolit, componenta mistică a panteismului s-a intensificat, iar adepții săi au trecut pe poziția de condamnare morală a ordinelor exploatatoare întărite și a bisericilor care le-au sfințit, pe calea îmbunătățirii morale. Asemenea atitudini încep să predomine în rândul anabaptiștilor și printre menoniții olandezi descendenți din ei și printre quakerii englezi. Confesiunile oficiale luterană și calvină (și cu atât mai mult cea anglicană) au înghețat în formele lor dobândite de dogmatism, scolastică protestantă ușor raționalizată. Protestul pasiv împotriva acestor forme moarte de religiozitate din partea panteiştilor mistici s-a exprimat în neconfesionalismul mişcărilor religioase creştine care îi aparţin. Acest protest a fost un protest împotriva religiozității oficializate pentru conținutul personal experimentat și colorat individual al vieții religioase.

Cei mai profundi reprezentanți filosofici ai panteismului mistic au fost furnizați de Germania, unde tradiția lui Meister Eckhart a fost

practic neîntreruptă. Aproape de Thomas Müntzer a fost Sebastian Frank (1499-1542). Urmașii săi Valentin Weigel (1533-1588) și mai ales Jacob Boehme (1575-1624) și-au combinat panteismul cu filosofia naturală. Aceeaşi trăsătură ideologică este caracteristică și adeptului lui Boehme, cel mai mare mistic german Johann Scheffler „Îngerul Silezian" (1624-1677).

Mișcarea antitrinitariană și apariția deismului. Tendințele neconfesionale ale creștinismului ar trebui să includă și așa-zișii antitrinitarieni, adică acei gânditori religioși care, în dorința lor de a transforma creștinismul în spiritul unui monoteism mai strict, au abandonat una dintre dogmele sale fundamentale - dogma trinității. - și a afirmat unitatea ființei divine. Prin urmare, un alt nume pentru antitrinitari este unitarieni. Cu toate acestea, în diferite țări au avut și alte nume, uneori au acționat ca susținători ai mișcării protestante generale împotriva catolicismului.

licismul, abordat acum cu luteranii, apoi cu calvinii. Activitatea antidogmatică a antitrinitarienilor a fost însă atât de mare încât aceștia intrau de obicei în diverse conflicte cu aceste noi confesiuni confesionale, s-au îndepărtat de ele, formând grupuri religioase speciale cu un număr mai mult sau mai puțin însemnat de adepți.

Critica antitrinitarienilor în raport cu dogma creștină nu s-a limitat la negarea dogmei Treimii. A continuat cu respingerea celei mai importante poziții despre natura divină a lui Hristos, persoana centrală a Treimii, precum și cu negarea dogmei păcatului originar, în virtutea căreia omenirea se presupune că posedă în primul rând o natură rea, o natură stabilă. înclinația către păcat etc. De aici negarea jertfei ispășitoare a lui Hristos, adică principala sa misiune divină, pe care biserica și-a bazat funcția de intermediar între credincioși și zeul supranatural și lumea sa.

Antitrinitarii din epoca luată în considerare au devenit una dintre tendințele raționaliste principale, dacă nu chiar cea mai importantă, din creștinism. Departe de a respinge Sfânta Scriptură (fără de care nu poate exista creștinism), ei au demonstrat o atitudine liberă față de prevederile și textele ei, crezând că sensul lor nu poate fi dezvăluit decât de rațiune. Aici, parcă, au continuat ideile lui Abelard, acest raționalist principal în raport cu dogma creștină din epoca Evului Mediu profund. Dar atunci activitatea lui Abelard nu avea o bază socială, filozofică și științifică semnificativă, dar acum o astfel de bază a devenit mult mai solidă. Ca și cum ar fi ecou Erasmus, mulți antitrinitari au mutat centrul de greutate al vieții religioase de la conținut dogmatic la conținut moral. Dezvoltând o înțelegere mai optimistă a omului în spiritul umanismului, ei au văzut ca sarcina principală a religiei, bazată pe interpretarea liberă a Bibliei, în trezirea maximă a rațiunii și conștiinței în om ca fiind cele mai valoroase daruri ale lui Dumnezeu, pentru numai pe această cale se află omul capabil de autoperfecţionare şi progres. Mulți antitrinitari nu i-au recunoscut pe sfinți și au negat puterea magică a icoanelor.

Printre concluziile sociale făcute de diverși antitrinitari, s-au numărat și unele atât de radicale precum negarea ierarhiei bisericești, monahismul, precum și puterea de stat, proprietatea privată și cererea de egalitate. Baza socială a mișcării antitrinitare nu este

ar putea fi omogen. Majoritatea ideologilor săi erau reprezentanți ai intelectualității, care exprimau în primul rând mentalitatea straturilor burgheze radicale, dar ideile lor au fost adesea folosite și de păturile democratice mai largi. Nu ultimul loc în activitățile antitrinitarienilor a fost ocupat de ideile de toleranță religioasă în raport cu diferite confesiuni creștine.

Au existat mulți antitrinitari în Italia în secolul al XVI-lea, ceea ce s-a explicat prin influența ideologiei umaniste aici, în special prin ideea unei religii universale dezvoltată de platoniștii florentini. Cu toate acestea, Contrareforma i-a alungat de aici în alte țări.

Spaniolul Miguel Servet (1509/1511 - 1553) a devenit o figură foarte interesantă și activă în mișcarea antitrinitariană. Parasindu-si de tanar patria natala, a studiat teologia, jurisprudenta, matematica si medicina, apoi a predat la universitatile franceze, Servet a trait si in Italia, Germania si Elvetia. Într-una dintre primele sale lucrări, „Despre erorile Treimii” (1531), dezvoltând o înțelegere unitară a lui Dumnezeu, a înclinat spre o interpretare panteistă a lui. Servet a formulat cea mai completă prezentare a opiniilor sale în Restaurarea creștinismului (1553). Negarea trinității lui Dumnezeu este combinată aici și cu o înțelegere panteistă a lui, în special cu un accent pe rolul ontologic și cosmogonic al luminii, care este în mod clar inspirat din lucrările neoplatoniștilor (aparent florentini). În opera lui Servet, un loc mare este acordat problemelor etice. Prin interpretarea textelor Bibliei, el a dovedit superioritatea Noului Testament asupra Vechiului.

Lectura raționalistă a acestor texte a devenit pentru autorul cărții „Restaurarea creștinismului”, care era profund interesat de problemele medicale, motivul unei descoperiri fiziologice foarte importante. După ce a citit într-unul dintre pasajele Scripturii că sufletul unei persoane este înrădăcinat în sângele său, Servet a schițat o înțelegere complet nouă a mișcării sale. Spre deosebire de viziunea larg răspândită de atunci a celui mai mare teoretician antic al medicinei Galen despre mișcarea sângelui de la ficat la inimă, autorul cărții „Restaurarea creștinismului” și-a dovedit mișcarea între inimă și plămâni (unde este clarificată), deschizând astfel așa-numita circulație pulmonară, și a făcut presupunerea corectă despre existența vaselor de sânge invizibile - capilare.

Chiar înainte de publicarea acestei lucrări, a intrat Servet

în controversă cu Calvin pe probleme religioase, apărând poziții antitrinitare și vorbind atât împotriva luteranismului, cât și împotriva calvinismului. Deși cartea a fost publicată anonim, un Calvin furios nu numai că și-a dezvăluit paternitatea, ci și-a raportat acest lucru Inchiziției franceze. Servet a trebuit să fugă în grabă din Franța. Dar a plecat de acolo prin Geneva, unde Calvin a devenit șeful atotputernic al reformismului radical pe care îl fondase. Întâlnirea lor întâmplătoare într-una dintre catedralele din Geneva a dus la faptul că Servet a fost arestat din ordinul său, supus unor interogatori și procese severe, a refuzat să-și recunoască „erezia” și a fost ars pe rug împreună cu munca sa. Fanatismul calvinist a arătat o intoleranță care rivaliza cu cea a catolicilor.

Mișcarea antitrinitariană a devenit foarte răspândită în Polonia în secolele al XVI-lea și al XV-lea. Unul dintre primii antitrinitari este Grzegorz Pavel din Brzezin (1525-1591), autorul lucrării originale „Despre moartea adevărată, învierea din morți și viața veșnică...” (1568, Cracovia). După ce a analizat textele biblice, autorul a ajuns la o concluzie foarte apropiată de materialism, conform căreia existența necorporală, postumă, a sufletului uman este imposibilă. Fiind inextricabil legat de un corp viu, acesta moare după moartea lui. Cu toate acestea, moartea ei nu este definitivă și, în conformitate cu mitul creștin fundamental, în Ziua Judecății, toți oamenii ale căror trupuri vor fi înviate și unite cu aceleași suflete vor apărea în fața ochilor lui Dumnezeu pentru a asculta ultimul său cuvânt. Dar aceasta se va întâmpla atât prin voința lui Dumnezeu, cât și prin legile naturii însăși. Ideile mistico-teiste au primit aici un fel de design naturalist. Totuși, intenția principală a operei lui Grzegorz nu este atât filozofică și ontologică, cât și religioasă și socială. Recunoscând divinitatea numai a lui Dumnezeu Tatăl și tăgăduind-o în Hristos, precum și respingând independența ipostazei Duhului Sfânt, Grzegorz a vorbit împotriva ierarhiei bisericești și sociale, împotriva Bisericii Catolice și a Papei. Marginea aspră a ultimei judecăți divine va fi îndreptată împotriva asupritorilor și stăpânilor pământești.

În Polonia, au existat multe zeci de comunități antitrinitare care și-au extins activitățile în Lituania și Rusia de Vest. O nouă etapă în activitatea lor este asociată cu sosirea aici în 1579 a italianului antitrinitar Faust Socinus (c. 1540-1604). Sa întâmplat

dintr-o familie aristocratică și a fost nepotul Leliei Sotsini (1525 - 1562), unitaran care, temându-se de Inchiziție, a părăsit Italia și a călătorit prin Franța, Anglia, Germania, Elveția (unde a murit). Negând natura divină a lui Hristos, dar considerând că martiriul său reprezenta o mare ispravă eroică, a comparat moartea crudă a lui Serveto cu aceasta. Faust a fost puternic influențat de ideile unchiului său. După ce a ajuns în Polonia, el a organizat antitrinitarii locali și a dat învățăturilor lor și mai multe ascuțiri raționaliste. Contribuția ambilor Socins la mișcarea antitrinitariană s-a dovedit a fi atât de semnificativă încât au început să o numească sociianism.

Raționalismul confesional al socinienilor antitrinitari s-a bazat pe formula care datează din Aquino, potrivit căreia credința nu contrazice rațiunea, deoarece prevederile ei nu sunt contraraționale, ci suprarezonabile. Dar pentru ei, această formulă însemna de fapt controlul rațiunii asupra prevederilor credinței (în timp ce Toma d'Aquino, pe baza acesteia, dimpotrivă, a subordonat rațiunea controlului credinței). Socinienii au căutat să interpreteze Sfânta Scriptură în mod consecvent raționalist, interpretând, de exemplu, multe „minuni” ca evenimente naturale, determinate cauzal. Fără să se îndoiască de adevărul fundamentelor generale ale Scripturii, ei au afirmat în același timp că în prevederile sale secundare ea conține erori și inconsecvențe. Astfel, platforma liber-gândirii religioase a fost extinsă semnificativ. Socinienii au mers până acolo încât au negat semnificația sacramentelor, a comuniunii și chiar a botezului (depășindu-i astfel pe anabaptiști în radicalismul lor).

În 1602, în orașul Rakov, socinienii au organizat un fel de academie, unde s-a desfășurat activitatea lor pedagogică activă, atrăgând mulți studenți din diverse țări europene. Aici a fost lansată activitatea publicistică activă a socinienilor, care erau numiți și frații polonezi. Dar ei erau supuși unei presiuni tot mai mari din partea catolicismului local, care s-a intensificat ca urmare a Contrareformei.

Din cele de mai sus, ar trebui să fie clar că antitrinitarienii-socinienii, ca cea mai importantă tendință neconfesională din creștinism, s-au apropiat de filozofie mai mult decât toți ceilalți, mai ales în interpretarea conceptului de Dumnezeu. Dușmanii socinienilor din cercurile calviniste au început să-i cheme

deiști (termenul a fost folosit pentru prima dată în 1564). Astfel, prin analogie cu termenul grecesc antic „ateu”, a apărut un termen latin foarte important „deist” (deus – zeu) pentru istoria ulterioară a filosofiei. A devenit unul dintre cei mai importanți termeni în care filosofia era conștientă de diferența ei față de religie. Este necesar, totuși, să se țină cont de amploarea termenilor filosofici și de posibilitatea regândirii lor ulterioare. Este exact ceea ce s-a întâmplat cu termenul „deist”, care a devenit larg răspândit în secolele XVII-XVIII. și a început să însemne diverse (în plus, adesea destul de vagi) poziții filozofice în raport cu Dumnezeu. În cele ce urmează vom vedea conținutul concret al unui număr de astfel de poziții.

Apariția lor ar trebui atribuită epocii luate în considerare, legând conceptul de deism nu atât de gândirea religioasă, cât de gândirea filozofică. Deoarece conceptul de Dumnezeu este în primul rând religios, atunci vederile deiste s-au manifestat mai întâi în interpretarea religiei. Interpretarea sociniană a acesteia, în ciuda radicalismului său inerent, a pornit totuși din materialele Sfintei Scripturi. Dar, după cum am văzut, deja în secolul al XV-lea. în contextul unei culturi filozofice umaniste care nu s-a oprit la păgânizarea creștinismului, a luat naștere doctrina platonicianilor florentini despre o religie universală, doar una dintre manifestările

căreia (deși cea mai importantă) creștinismul a fost declarat. În secolul luat în considerare, această doctrină a fost dezvoltată în doctrina religiei naturale (religio naturalis), concepută ca bază și predecesor al religiilor monoteiste tradiționale. Această doctrină ar trebui considerată prima manifestare a deismului.

Ideile sale au fost formulate destul de clar de marele gânditor politic și filosof francez Jean Bodin (1530-1596), autor de lucrări politice și socio-filozofice. Observând mulți ani dezastrele aduse Franței de războaiele religioase aprige dintre catolici și calvini, a înțeles caracterul distructiv al fanatismului religios pentru viața socială și de stat. Aceasta, după toate probabilitățile, poate explica scrierea lucrării sale „Conversația celor șapte despre misterele secrete ale lucrurilor sublime”. Spre deosebire de celelalte lucrări ale sale, autorul nu a îndrăznit să o publice, deși era cunoscută în secolele Xλ4 - XVII. și a mers din mână în mână în liste.

Cei șapte interlocutori sunt un catolic, un luteran, un calvinist, un evreu, un musulman, un susținător al naturalului.

religie şi ateu. Ultimii doi folosesc argumente sceptice împotriva credinței oarbe de care sunt legate argumentele, adepții tuturor celorlalte religii. În același timp, argumentele creștine sunt de fapt echivalate cu cele necreștine. Mai mult, repetând după Pomponazzi vechiul argument despre „trei mari înșelatori” (care au venit din Orientul medieval), Bodin ajunge la concluzia că creștinismul, islamul și iudaismul, insistând asupra adevărului lor, dar contrazicându-se, sunt false, căci nu poate exista decât un singur adevăr. Aceste religii sunt mai degrabă ficțiune, al cărei scop este să-i ferească pe oameni de acte imorale. Cu toate acestea, nu ateul are dreptate, ci susținătorul religiei naturale, a cărui critică sceptică (s-ar putea considera în spiritul lui Montaigne) este combinată cu vaste cunoștințe filozofice și științifice. Religia naturală în opinia sa este cea mai veche dintre religii și se reduce la o credință monoteistă în Dumnezeu, în nemurirea sufletului și răsplata postumă, pe care se bazează conștiința morală.

În general, aceleași idei, dar și mai rațional expuse de politicianul și filozoful englez Edward Herbert Cherbury (1583-1648) în lucrarea „Tratat despre adevăr, cât de mult diferă de revelație, plauzibil, posibil și fals” (Paris). , 1624), care a considerat în general primul document al deismului. Într-adevăr, Lordul Cherbury nu caută adevăruri supramentale în Sfânta Scriptură, ceea ce au făcut-o socinienii, ci pornește din faptul că credința în Dumnezeu este dată omului în același mod ca și mintea sa, complet independent de experiență (apriorismul lui Herbert, aparent, origine platonica). Conceptele religioase generale au fost date inițial conștiinței umane și aparțin numărului celor mai importante concepte ale sale. Întrucât sunt date de Dumnezeu, putem considera o astfel de acțiune ca o manifestare a laturii intelectualizatoare a conceptului său. La urma urmei, sursa moralității umane este văzută acum nu în Sfânta Scriptură, deoarece marea majoritate a filosofilor medievali și renascentistesi, inclusiv

susținătorii doctrinei „două adevăruri”, erau convinși, ci în conștiința umană. În consecință, religia naturală este extrem de raționalistă. Principalele sale prevederi, în esență, se reduc la cinci: 1) există întotdeauna o ființă mai înaltă, 2) el ar trebui să fie venerat, 3) o astfel de evlavie este imposibilă fără evlavie și virtute, 4) pocăința urmează în mod necesar crimelor.

mi și fapte neatractive, 5) există o răsplată în viața de apoi.

Acestea sunt cele câteva principii ale „religiei naturale” filozofice. Nu se putea răspândi decât în rândul elitei intelectuale.

6. GÂNDIREA NATURAL ŞTIINŢIFICĂ ÎN FILOZOFIA RENAŞTERII

După cum sa menționat, umaniștii italieni din secolele XIV-XV. interes redus pentru științele naturii (ca să nu mai vorbim de matematică). Dar progresul general al producției, al întregii vieți, al cunoașterii a îndreptat privirile unor umaniști spre aceste științe.

Lucrările științifice naturale ale oamenilor de știință vorbitori de arabă au devenit cunoscute deja în secolele XII-XIII. În secolul al XI-lea. în țările din Europa de Vest, cifrele „arabe” au intrat în uz general, fixând sistemul numeric pozițional. Oamenii de știință din Renaștere mai larg și mai cuprinzător, chiar și în comparație cu cei vorbitori de arabă, s-au familiarizat cu lucrările matematicienilor antici (în principal greci antici). Cel mai mare rol l-au jucat lucrările lui Euclid și Arhimede. Până la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea. au fost determinate și primele succese semnificative ale matematicii europene, însumând rezultatele dezvoltării sale anterioare. În special, acestea au fost asociate cu activitățile matematicianului florentin Luca Pacioli (1445 - după 1509), autorul cărții „Suma aritmeticii, geometriei, proporției și proporționalității” (1494), care conținea un rezumat al tuturor cunoștințelor matematice de atunci. cunoscut, precum și tratatul „Proporția divină” (1496 - 1499). În opinia lui Pacioli, matematica trebuia să reprezinte un model universal aplicabil tuturor lucrurilor. Această mare idee-vis a fost formulată încă din antichitate de Philolaus și alți pitagoreeni (s-a reflectat și în Timeul lui Platon), o anumită contribuție la implementarea ei a fost adusă de oamenii de știință vorbitori de arabă din Evul Mediu, dar un început concret și deja productiv. a implementării autentice a acestei cele mai importante idei de cunoaștere științifică s-a întâmplat doar în timpul Renașterii. „Știința naturală modernă”, a subliniat F. Engels, „este singura care poate fi discutată ca știință...”, știința naturii, care a depășit realizările grecilor antici și arabilor medievali, apare tocmai în epocă.

Renaștere [1, v. 20, p. 508]. Este posibil să se judece nivelul „științei naturale moderne” și trăsăturile sale decisive după o scurtă analiză a stării practicii industriale și artistice a Renașterii italiene.

Această producție capitalistă timpurie, deși a intrat în perioada de producție, a rămas practic încă artizanală, cu cel mai înalt nivel de competență atins de multe generații de muncitori care au îmbunătățit-o continuu. O astfel de măiestrie, neatinsă încă de nivelarea capitalistă a mașinii, „producția de masă”, a dat naștere în mod necesar la multe capodopere și a devenit artă. Este binecunoscută înflorirea sa uimitoare în această epocă, în primul rând în Italia, înflorirea care a dat omenirii atât de multe creații ingenios unice care încântă omenirea de astăzi.

Dacă aruncăm o privire asupra stării științei la acel moment, putem presupune că aceasta era concentrată în două organizații aproape neînrudite. Una dintre ele erau universități și câteva școli care existau de mai bine de un secol. Această știință tradițională, într-un fel sau altul, a acționat în contextul scolasticii speculative, care, s-ar putea spune, s-a ferit de studiul experimental al naturii. O altă organizație poate fi considerată atelierele pictorilor, sculptorilor și arhitecților, care erau deosebit de abundente în Florența. Practica lor cea mai activă de a crea obiecte de artă, stimulată de cererea din ce în ce mai mare pentru acestea, cu nevoia de a împinge pe calea experimentării. Dar inițial a fost lipsit de înțelegere matematică și teoretică în general. În plus, mulți maeștri italieni, artiști adesea nu aveau nicio educație sistematică, nu cunoșteau latină și, uneori, erau chiar analfabeți. Cu toate acestea, însăși practica creării de obiecte de artă, ca să spunem așa, logica măiestriei impunea legătura ei cu știința, în primul rând cu matematica.

O astfel de combinație a dus la separarea artei de meșteșug, la îmbunătățirea din ce în ce mai mare a primei. De exemplu, pictorii Renașterii nu ar fi atins o asemenea perfecțiune dacă nu ar fi învățat regulile perspectivei prin matematică. În această lumină, devine clar titlul mai sus menționat al uneia dintre cele două lucrări principale ale lui Pacioli - „Proporția divină”, - care a interpretat teoria proporțiilor geometrice („regula secțiunii de aur”). Același lucru ar trebui spus despre sculptură.

re și cu atât mai mult despre arhitectură, care necesita nu numai cunoștințe matematice. În acest sens, se poate susține că centrul tuturor cercetărilor metodologice din domeniul artei a fost doctrina proporționalității, a cărei bază a fost măsurarea corpului uman - unul dintre obiectele principale ale artei renascentiste.

Situația Renașterii în sfera artelor și științelor s-a remarcat și prin faptul că până și domeniile lor principale - pictura, arhitectura, sculptura, precum și matematica, mecanica, anatomia, medicina, începuturile chimiei - s-au dezvoltat în cea mai strânsă legătură și adesea uniți în activitățile unei singure persoane. Practicianul și

teoreticianul artei a fost, după cum sa menționat deja, Alberti. Dar ca artist strălucit - pictor și sculptor, un inginer excepțional de versatil și extrem de talentat, care și-a înțeles profund propria artă și arta întregii sale epoci, Leonardo da Vinci (1452 - 1519) s-a remarcat printre contemporanii săi.

Leonardo da Vinci și activitățile sale. Fiu nelegitim al unui notar din orașul Vinci și o simplă țărancă, Leonardo nu a primit studii clasice și nu a studiat la universitate. Cu toate acestea, această împrejurare a jucat un rol mai mult pozitiv decât negativ în formarea sa ca maestru al artei și al diverselor invenții, și apoi un teoretician al acestei înalte practici. El însuși s-a autointitulat „un om fără educație de carte”, subliniind astfel diferența sa față de majoritatea covârșitoare a umaniștilor, care erau superb de bine citiți în tot felul de texte. Cu toate acestea, se poate presupune că Leonardo a citit mult. Era familiar (poate prin prietenul său Pacioli) cu ideile lui Arhimede, cel mai influent (împreună cu Euclid) matematician și mecanic antic, care a arătat latura practică și de producție a științelor exacte. Leonardo era, de asemenea, familiarizat cu acele elemente importante ale mecanicii care au fost dezvoltate de scolasticii nominalisti din Evul Mediu tarziu. Un anumit rol în inspirația filozofică și științifică a lui Leonardo l-au jucat ideile platonice care s-au dezvoltat în academia Florenței natale, în special lucrările lui Ficino.

Dar indiferent ce rol l-au jucat aceste și alte izvoare teoretice în dezvoltarea spirituală a maestrului de la Vinci, el, ca nimeni altul din secolul său, s-a format nu atât sub influența cărților, cât în procesul de creație personală activă a obiecte de artă și diverse creații tehnice. Începând cu studiul într-una din arte

atelierele din Florența, a devenit rapid un maestru de primă clasă al picturii, iar picturile sale binecunoscute, pictate mai târziu, se numără printre principalele ei capodopere renascentiste. S-a arătat mai puțin sculptor, dar geniul său ingineresc și inventiv este deosebit de izbitor.

Un om de o frumusețe rară și o mare forță fizică, un burlac, Leonardo a fost personificarea îndrăznei creatoare nu numai a epocii sale, ci, poate, a întregii istorii a omenirii. În afara bucuriilor creativității, clar nu vedea sensul vieții umane, în orice caz, propria sa viață. Dacă nu în domeniul său de aplicare, atunci eficacitatea sa practică s-a reflectat în dependența lui Leonardo (ca, de fapt, marea majoritate a altor maeștri ai epocii) de angajatori. Aceasta explică în principal schimbarea locului său de reședință și de muncă - Florența, Milano, apoi din nou Florența, apoi Romagna, din nou Milano, apoi Roma. În ultimii doi ani ai vieții sale, Leonardo a fost în slujba regelui francez Francisc I și a murit în Franța.

El a meritat pe bună dreptate numele de pionier al științelor naturale moderne. Este dificil să cercetezi cercul invențiilor și proiectelor sale - în domeniul afacerilor militare (de exemplu, ideea unui tanc), țesut (de exemplu, proiectul unei roți automate care se învârte

automat), aeronautică (inclusiv ideea unei parașute), inginerie hidraulică (de exemplu, ideea de încuietori). Aproape toate au fost cu mult înaintea capacităților tehnice și a nevoilor epocii lor și au fost apreciate doar în secolele trecute și prezente.

Nu este ușor să luăm în considerare ideile lui Leonardo în termeni istorici și filosofici și în primul rând datorită faptului că activitățile sale în general au puțină legătură cu tradițiile filozofice de atunci care s-au dezvoltat pe baza doctrinelor antice. Locul strălucitului maestru în dezvoltarea filozofică a Renașterii a fost determinat atât de activitățile sale artistice, cât și de cercetare în domeniul mecanicii, fizicii, astronomiei, geologiei, botanicii, anatomiei și fiziologiei umane. Mai mult, Leonardo a efectuat marea majoritate a cercetărilor științifice în contextul practicii sale creative. Nu a scris tratate teoretice și, în plus, filozofice speciale, dar și-a cuprins intens lucrările în numeroase caiete. Nu erau destinate publicării și erau înregistrări criptate ale autorului pentru el însuși. Doar o parte din moștenirea sa literară a devenit cunoscută.

stan numit „Tratat de pictură” în secolul al XVI-lea. Cel mai semnificativ corp de înregistrări și jurnale ale strălucitului văzător a devenit subiect de studiu abia de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. şi mai ales din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. și continuă în timpul nostru.

Ideile metodologice ale lui Leonardo. Printre înregistrările lui Leonardo se numără cele care mărturisesc conflictul său nu numai cu erudiția scolastică, ci și cu cea umanistă, care a operat pe un material imens de înțelepciune diversă culese din cărți. Acești „trâmbițitori și povestitori ai operelor altora” nemaipomenit de pompoși, citând constant diverși autori, îl priveau cu dispreț la Leonardo tocmai pentru că era incapabil să demonstreze acest tip de „înțelepciune”. În schimb, omul de știință a căutat să citeze un „autor” mai demn — „experiență, mentor al mentorilor lor” [83, p. 25]. Apelul la experiență a fost repetat în mod repetat în diverse aspecte de mulți filozofi și intensificat pe măsură ce diversitatea vieții renascentiste a devenit din ce în ce mai evidentă în comparație nu numai cu Evul Mediu, ci și cu antichitatea. Leonardo a făcut acest lucru deosebit de puternic, unul dintre primii care a subliniat că „înțelepciunea este fiica experienței” [83, p. unsprezece]. Totuși, aceasta nu a fost singura specificitate a ideilor sale metodologice. Și nici măcar în faptul că a subliniat în mod repetat infailibilitatea experienței și a atribuit apariția erorilor procesului de raționament incorect. Asemenea idei elementar-senzualiste au fost apărate în repetate rânduri în istoria filozofiei, începând cel puțin cu Epicur.

Specificul metodologiei lui Leonardo constă în faptul că s-a străduit pentru înțelegerea cât mai concretă a experienței și, dacă este posibil, pentru o înțelegere exactă a rolului acesteia în atingerea adevărului. În lupta împotriva „clarificării” speculativ-verbale a adevărului, omul de știință a subliniat că acele științe sunt pline de

iluzii care „nu sunt generate de experiență, părintele oricărei certitudini, și nu se termină în experiența vizuală, adică acele științe al căror început, mijloc sau sfârșit nu trec prin niciunul dintre cele cinci simțuri. Aceasta dezvăluie că experiența este condiția minimă pentru adevăr. Adevărul însuși „are o singură soluție" [83, p. 9], a cărui realizare pune capăt disputelor despre adevăr. Unicitatea adevărului proclamată aici nu poate fi atinsă într-o experiență înțeleasă (și implementată masiv) ca

observarea și percepția pur pasivă a evenimentelor și faptelor, oricât de numeroase ar fi acestea. O astfel de concretețe ultimă a adevărului este realizabilă nu prin observare și percepție pasivă, ci prin experiență sau experiment activ, intenționat.

Nu vom găsi la Leonardo vreo metodă dezvoltată de experimentare. Această problemă dificilă a fost rezolvată mult mai târziu, iar în viitor ne vom întâlni cu o înțelegere mai profundă a problemei experimentului. Leonardo, în schimb, s-a concentrat mai degrabă pe acea experimentare destul de spontană care se desfășura în multe ateliere de artă italiene (bot-tags) și pe care, perfecționându-se, el însuși a practicat-o. Dar intuiția metodologică a omului de știință a condus la o înțelegere clară a faptului că acest tip de experimentare în sine este încă departe de a fi un mod insuficient de a obține un adevăr de încredere, deoarece „natura este plină de nenumărate cauze care nu au fost niciodată în experiență" [83, p. . unsprezece]. De aici și necesitatea unei teorii pentru înțelegerea ei, rezumată în binecunoscutele sale cuvinte: „Știința este comandantul, iar practica soldații" [83, p. 23].

Nici Leonardo nu lasă nicio îndoială cu privire la ce fel de știință are în minte în primul rând. Aceasta, desigur, este matematică, pentru că numai ea este capabilă să ofere rezultatelor experimentării adevărata fiabilitate, neambiguitatea dorită, care face posibilă aplicarea practică exactă a adevărului găsit. Într-una dintre însemnările sale, Leonardo descurajează puternic să-și citească elementele non-matematice. În altul, el numește mecanica paradisul științelor matematice, căci tocmai aici se obține rodul cercetării matematice. În același timp, mecanica a fost concepută nu ca o știință teoretică, care avea să devină abia mai târziu, în epoca lui Galileo-Newton, ci ca o artă pur aplicată a proiectării diverselor mașini și unelte, în raport cu care marele italian a fost un maestru de primă clasă. Prin urmare, îl numim pe Leonardo pionierul științei naturale moderne, nu doar ca mare inginer care a proiectat diverse dispozitive mecanice, a căror creare a devenit posibilă abia în cel mai recent timp. Mai mult, avem în vedere și clarificata teoretic de el necesitatea unității organice a experimentului și a înțelegerii sale matematice, care este esența a ceea ce noi, urmând Engels, numim știință naturală modernă.

Există și alte idei metodologice semnificative în notele lui Leonardo, cum ar fi ideea unei combinații de metode analitice și sintetice de cercetare, precum și ideea obiectivității adevărului de încredere, independent de natura obiectului său (în timp ce tradiţia teologico-scolastică a insistat pe invers). Dintre ideile ontologice cuprinse în aceleași înregistrări, ar trebui punctat conceptele de regula eternă (regola) și chiar de legea incontestabilă (irrevocabile legge) a naturii, identificată în esență cu necesitatea naturală, pe care orice cercetător și orice inginer trebuie să le înțeleagă în pentru a nu lupta pentru imposibil.

Problema naturii și a artei. O uriașă problemă filozofică și ideologică rezolvată de maestrul de la Vinci a fost și problema relației dintre arta umană, înțeleasă în sensul cel mai larg al cuvântului, și natură. Mai sus, am atins-o în legătură cu luarea în considerare a doctrinei filozofice a lui Cusan. Atunci a devenit clar că, deși acest mare gânditor a apropiat activitățile umane și cele divine, superioritatea infinită a acestuia din urmă față de prima l-a transformat pe om într-un imitator al naturii și al zeului care se află în ea și în spatele ei. Aceeași problemă arăta diferit la Leonardo, în care omul apare în fața unei naturi practic lipsite de Dumnezeu. În esență, este complet naturalizat și reprezintă „cel mai mare instrument al naturii” [op. conform 84, p. 126]. Toată activitatea sa mărturisește faptul că „acolo unde natura încetează să-și producă specia, acolo omul începe să creeze din lucruri naturale cu ajutorul aceleiași naturi nenumărate tipuri de lucruri noi” [cit. conform 84, p. 323].

Teza umanismului despre regatul omului a transformat de fapt la Leonardo într-o poziție despre superioritatea omului asupra naturii. Pe de o parte, el este incapabil să facă nimic fără și în afara naturii. El nu este capabil, de exemplu, să facă aur, la care aspirau alchimiștii, pentru că aurul este unul dintre acele lucruri simple pe care numai natura le poate crea. Dar atunci se manifestă puterea omului, folosind aceste substanțe naturale simple și creând o varietate infinită de lucruri complexe, obiecte, creații care nu au fost și nu vor fi niciodată în natură însăși. Cultura este mai înaltă decât natura, ar fi putut spune Leonardo (desigur, nu a visat niciodată la problemele de mediu ale zilelor noastre).

Indiferent la religia epocii sale, maestrul lui Vinci

cu toate acestea, el nu a ajuns până la afirmații teomahice, ci mai degrabă, la fel ca Kuzan, Pico și alți umaniști, s-a străduit doar pentru apropierea maximă a omului de Dumnezeu, spunând, de exemplu, că „putem fi numiți nepoții lui Dumnezeu. în raport cu arta” [42, vol. II, p. 363]. Dar chiar și o astfel de afirmație a mărturisit evaluarea ultimă a abilităților creative umane, care ajung la punctul culminant tocmai în crearea de opere de artă.

Estetica lui Leonardo. Esența realistă a esteticii lui Leonardo este asociată în primul rând cu convingerea sa că arta, ca și știința,

servește cauza cunoașterii lumii reale. Cu toate acestea, sarcina principală a științei este de a dezvălui aspectele cantitative ale lumii materiale. De exemplu, geometria tinde să reducă un cerc la un pătrat și un corp la un cub, în timp ce aritmetica operează cu ecuații pătratice și cubice. Mai mult, se dovedește că ambele științe cuprind doar cantități discontinue și continue, dar sunt neputincioase în fața calității, în care se află adevărata frumusețe a naturii. Cunoașterea calității este disponibilă în principal artei. În același timp, calitatea înseamnă concretețe, individualitate, originalitate. În aceasta, artistul geniului vede funcția estetică și înnobilatoare a naturii, care înnobilează omul. Este „atât de încântător și de neepuizat în varietate, încât printre copacii aceleiași specii nu există nicio plantă care să fie destul de asemănătoare cu alta și nu numai plante, ci și ramuri, frunze și fructe, nu va exista nici măcar o singură plantă. unul care ar fi exact ca celălalt” [83, p. 854].

Rolul cognitiv al artei se dezvăluie tocmai în capacitatea artistului de a reproduce acest maxim de concretețe și individualitate. Primul loc între arte îi aparține picturii, pentru că „ochiul, numit ochiul sufletului, este principalul mod prin care sentimentul general poate, în cea mai mare bogăție și splendoare, să ia în considerare creațiile nesfârșite ale naturii...” [42, vol. II, p. 362].

Pictura este cea mai democratică dintre arte, pentru că este înțeleasă într-un fel sau altul de toți oamenii, nu doar de cei alfabetizați, ci și de cei analfabeti. „Pictura este poezie tăcută, iar poezia este pictură oarbă” [42, vol. II, p. 363]. În esență, este mai mare decât știința, deoarece este capabilă să descrie fenomenul ca un întreg cu adevărul ultim al naturii însăși, în timp ce știința nu este capabilă de acest lucru.

Cu atât mai mult este responsabilitatea artistului, care este în mod necesar ghidat de sentimente, dar nu ar trebui

să facă asta fără gânduri dacă este un artist autentic. Este greu să numești un artist cineva care, ca o oglindă, schițează fără minte ceea ce vede. Natura creativă a artistului se manifestă în capacitatea sa de a se transforma în orice culoare și orice ton, care sunt necesare pentru imaginea individului și unic. Puterea generalizării unui artist este direct proporțională cu capacitatea sa de individualizare. Autorul „Mona Lisa” (Gioconda), „Cina cea de taină” și alte capodopere nemuritoare ale picturii a dat un exemplu extrem de rar de combinație armonioasă a unui pictor strălucit și a unui mare om de știință. El a portretizat proporțiile corpului uman ca un anatomist magnific, precum și unicitatea și frumusețea sufletului uman în portretele și picturile sale - ca un psiholog profund și un mare pictor.

Descoperirea astronomică a lui Nicolaus Copernic și semnificația sa ideologică. Astronomia a fost cea mai importantă disciplină de științe naturale aplicate și în același timp viziune asupra lumii aproape de la începutul ei. Deja în antichitate, a combinat o observare atentă a mișcărilor corpurilor cerești (și a cerului în general) și diverse

înțelegeri teoretice, viziune asupra lumii (incluzând de obicei un element uriaș al fantasticului).

În timpul Renașterii, astronomia a cunoscut o perioadă de mare creștere. Impulsuri puternice care au contribuit la dezvoltarea sa au venit din domeniul navigației, care a căpătat amploare la nivel mondial și a necesitat o orientare din ce în ce mai precisă. La fel, dacă nu mai important, a fost și impactul condițiilor specifice acelei epoci. Apoi calendarul s-a dezvoltat cu un mileniu și jumătate înainte ca el, în epoca lui Iulius Caesar („stil vechi"), să continue să funcționeze. Până atunci, în ea se acumulaseră multe inexactități, ceea ce a introdus o confuzie considerabilă, de exemplu, în frecvența declanșării sărbătorilor creștine, care este atât de importantă pentru viața bisericească. Reforma lui era necesară, iar Nicolae de Cusa se gândea deja la asta.

Complexul de cunoștințe astronomice și-a primit cea mai generală expresie în sistemul geocentric al lui Aristotel-Ptolemeu care a predominat din cele mai vechi timpuri. Ideea de geocentrism, care a venit de la Aristotel, a fost o expresie organică a cosmologiei sale finitiste și a sistemului filozofic teleologic, care cerea în mod necesar un cosmos finit, dincolo de care (dincolo de

ultima sferă de stele fixate unele față de altele, fundamental diferită pentru un observator pământesc de planetele care se mișcă pe cer) a fost motorul principal divin. Amintiți-vă că cosmologia aristotelică, fiind o componentă necesară a fizicii sale, includea și idei despre diferența fundamentală dintre materia sublună, terestră, care era compusă din patru elemente tradiționale - apă, pământ, aer și foc, supuse unor schimbări continue și un substanță cerească neschimbătoare - eter; despre mișcările ideal circulare și uniforme ale Soarelui și planetelor în jurul Pământului în sfere eterice speciale; despre așa-numita inteligență - spirite inteligente mai ales subtile, în care vedeau principala sursă a mișcării planetare, în absența unei înțelegeri reale a motivelor fizice ale mișcării lor în spațiu. Ca și înainte de Aristotel, pitagoreicii õ - secolele IV. î.Hr e., iar după el Aristarh din Samos în secolul al III-lea. î.Hr e. Au fost exprimate și idei heliocentrice despre structura cosmosului nostru.

Cu toate acestea, nu au putut fi dovedite atunci. În plus, sistemul geocentric este în deplină armonie cu experiența cotidiană, confirmând zilnic imobilitatea Pământului și mișcarea stelelor, cu „bun simț", din care a plecat în mare măsură Aristotel. De aceea Claudius Ptolemeu, care a locuit în Alexandria în secolul al II-lea. și fiind un excelent astronom-observator, care a înțeles matematic mișcările complexe vizibile ale stelelor, a acceptat geocentrismul aristotelic ca pe un adevăr de neclintit. „Salvând înfățișarea" mișcării planetelor în jurul Pământului nemișcat și pornind de la dogmele aristotelice referitoare la mișcarea circulară și complet uniformă a corpurilor cerești, Ptolemeu a fost totuși nevoit să schimbe, sau mai bine zis să „clarifice" natura acestui circulaţie. El nu a acordat o importanță semnificativă ideii de realitate a acelor sfere de-a lungul cărora,

potrivit lui Aristotel, planetele se învârt în jurul Pământului. În „Marea construcție matematică a astronomiei”, Ptolemeu, după ce a făcut o treabă extraordinară de a combina ideile astronomice și materialul predecesorilor săi de-a lungul mai multor secole, coordonându-le cu propriile sale observații, a prezentat mișcarea Soarelui, a Lunii și a altor corpuri cerești. în jurul Pământului staționar prin intermediul excentricelor (cercuri, al căror centru nu coincide cu centrul Pământului) și epiciclurilor (cercuri mici de-a lungul cărora planetele circulă în timpul revoluției lor în jurul Pământului în cercul principal) atât de abil și matematic

strict că pentru prima dată în istoria astronomiei a devenit posibilă prezicerea mișcărilor corpurilor cerești și a eclipselor de lună. '

Tabelele astronomice întocmite pe baza lucrării lui Ptolemeu (atât de el însuși, cât și de astronomii medievali care au continuat să le rafineze și să le complice) au servit ca un ghid complet satisfăcător al astronomiei practice timp de multe secole. În același timp, cosmologia aristoteliană și-a păstrat semnificația viziunii asupra lumii pentru doctrinele creștin-scolastice, deoarece principiul geocentrismului corespundea ideilor lor antropocentrice, caracterul finit al lumii în spațiu a relevat funcția cosmică a lui Hristos etc. Din motivele expuse mai sus, în timpul Renașterea, contradicția dintre viziunea fundamentală asupra lumii, baza aristotelică a acestui sistem astronomic fundamental și semnificația sa aplicată pe care i-a dat-o Ptolemeu. În aceste condiții a vorbit marele astronom și filozof polonez Nicolaus Copernic (1473-1543).

.A studiat la Universitatea din Cracovia (1491-1496), unde influența umanismului era deja foarte vizibilă la acea vreme. De o importanță deosebită pentru formarea intereselor științifice ale tânărului Nicolae a fost școala astronomică și matematică care a existat aici. După ce și-a terminat studiile la Cracovia, Copernic a venit în Italia, unde a studiat timp de opt ani astronomia, filosofia, medicina și dreptul, stăpânind greaca veche la universitățile din Bologna, Padova (unde a ascultat Pomponazzi) și Ferrara. La întoarcerea sa în Polonia, Copernic, care era în slujba bisericii, ceea ce i-a oferit un mijloc de existență, și-a dedicat viața diferitelor studii științifice și activități administrative. Dar principala activitate a vieții sale științifice a fost astronomia. Deja în Italia, după ce a studiat ideile filozofice, cosmologice și astronomice ale filosofilor și oamenilor de știință antici, s-a convins de falsitatea teoriei lui Aristotel-Ptolemeu. Primul rezultat literar în care Copernic și-a exprimat această convingere în cea mai generală formă a fost lucrarea foarte mică „Eseu despre noul mecanism al lumii” sau „Mic comentariu” (aproximativ 1505-1507). În anii următori, odată cu observarea din ce în ce mai atentă a cerului, a mișcării planetelor, această convingere a devenit mai puternică, primind concretizare astronomică și matematică. El nu și-a ascuns părerile, ci principala lucrare a vieții sale

Despre revoluția sferelor cerești (De revolutionibus orbium coelestium) a fost publicat chiar înainte de moartea sa.

Ideea principală a acestei mari lucrări, care stă la baza sistemului heliocentric al lumii, constă, în primul rând, în poziția că Pământul nu este deloc centrul fix al lumii vizibile, ci se rotește în jurul axei sale, și, în al doilea rând, în poziția conform căreia se învârte în jurul soarelui, care se află în centrul lumii. Prin rotația Pământului în jurul axei sale, Copernic a explicat schimbarea zilei și a nopții, precum și rotația aparentă a cerului înstelat. Prin circulația Pământului în jurul Soarelui, el a explicat mișcarea sa aparentă în raport cu stele, precum și mișcările în formă de buclă ale planetelor, care au provocat o astfel de complicație a sistemului ptolemeic al lumii. Potrivit lui Copernic, buclele descrise de planete printre stele sunt o consecință a faptului că le observăm nu din centrul în jurul căruia se învârt efectiv, adică nu de la Soare, ci de la Pământ. Astronomul polonez a fost primul care a stabilit că Luna se învârte în jurul Pământului, fiind satelitul acestuia. Simpla mișcare a pozițiilor Soarelui și Pământului a făcut posibilă simplificarea semnificativă a schemei mișcărilor planetare în jurul noului centru al lumii^l

Revenind la aspectele filozofice ale noului sistem astronomic al lumii, să ne amintim înalta evaluare a descoperirii lui Copernic de către F. Engels, potrivit căreia aceasta a devenit „un act revoluționar prin care studiul naturii și-a declarat independența.. De aici începe cronologia ei eliberarea științei naturii de teologie...” [1 , v. 20, p. 347].

Autorul cărții The Revolution of the Celestial Spheres, în spiritul epocii, și-a perceput doctrina astronomică ca fiind filozofică. Trebuie să ne gândim, în primul rând , pentru că a primit inspirația inițială, cea mai generală pentru descoperirea sa, prin cunoașterea ideilor vechilor pitagoreici greci (și, de asemenea, indirect prin Eneida lui Vergiliu și poemul lui Lucretius Cara). Reflectând asupra formei posibile a Pământului, Copernic, în capitolul III al primei cărți a lucrării sale, menționează toate acele figuri ale sale pe care primii „fiziologi” greci antici le-au atribuit Pământului (le numește uneori cu acest cuvânt aristotelic) - de la Anaximandru la Democrit - și ajunge la concluzia că ar trebui luată drept perfect rotundă (ceea ce a fost pretins și de unii filosofi antici). Alte idei filozofice antice, cum ar fi ideea platonico-neoplatonică a sufletului lumii, Copernicus pereos

a gândit în spiritul heliocentrismului său, argumentând în capitolul X al aceleiași cărți că Soarele a fost numit un astfel de suflet, sau conducătorul lumii. În spiritul teleologismului, atât de caracteristic organicismului tradiției platonico-aristotelice și chiar întărit în filosofia scolastică, Copernic, în același loc al lucrării sale principale, justifică heliocentrismul astfel: „La mijlocul tuturor

acestor orbite se află Soare; căci poate această lampă frumoasă să fie aşezată într-un templu atât de magnific, într-un alt loc, mai bun, de unde să poată lumina totul cu sine? [38, p. 59-60].

Pasajul de mai sus poate fi considerat și o manifestare a păgânizării umaniste a viziunii medievale asupra lumii, pe care am înregistrat-o în mod repetat mai sus, care l-a condus pe Copernic la ideea astronomică a heliocentrismului, care a subminat radical cosmologia caracteristică acestei viziuni asupra lumii. Cu toate acestea, relicvele sale fundamentale („rămășițele”) au rămas în continuare principalele prevederi ale cosmologiei aristotelico-ptolemaice. Deși dimensiunea Pământului, credea Copernic, este extrem de mică în comparație cu cerul, iar distanța de la Pământ la așa-numita sferă a stelelor fixe este colosală, această sferă în sine reprezintă granița de nezdruncinat a lumii, care, asemenea Aristotel, rămâne în principiu finit. În plus, orbitele planetelor și Pământul însuși în mișcarea lor în jurul Soarelui rămân exact circulare, iar această mișcare în sine rămâne perfect uniformă. Aceste idei antropomorfe speculative, pe care Copernic era încă neputincios să le încalce, l-au forțat să păstreze unele dintre epicicluri și excentrici, reprezentate din belșug în astronomia lui Ptolemeu și a adepților săi.

Latura cea mai progresivă și radicală a cosmologiei și astronomiei copernicane, pe baza căreia au fost depășite ulterior ideile aristotelico-ptolemaice mai sus menționate, a fost convingerea profundă a autorului „Circulația sferelor cerești” că sistemul pe care l-a dezvoltat permite „să explice cu suficientă fidelitate cursul mașinii lumii, creată de cel mai bun și iubitor de ordine” [38, p. 42]. Mai sus, ne-am întâlnit cu ideea aceleiași „mașini” în Nicholas of Cuean, dar în Copernic, ca urmare a multor observații și a procesării lor matematice, această idee a devenit mult mai concretă. O viziune determinist-mecanistă asupra lumii s-a născut în opoziţia ei cu cea teleologico-organistă. Avea un larg

distributie in secolul urmator. O viziune fizică asupra Pământului a fost deja dezvoltată de Copernic datorită heliocentrismului său, care a pus Soarele în centrul universului și a declarat că Pământul nu mai este o planetă privilegiată, ci o planetă „obișnuită” a sistemului său, ale cărei legi s-au transformat. să fie la fel pe toată întinderea sa. Această tendință radicală în cosmologia și astronomia copernicană a devenit deosebit de periculoasă pentru viziunea tradițională creștin-scolastică asupra lumii, deoarece și-a subminat fundamentele de bază, dar nu a apărut imediat, ci în cursul dezvoltării ulterioare a astronomiei copernicane. Pentru progresul conștiinței filozofico-raționaliste în ansamblu, ideea de heliocentrism s-a dovedit a fi foarte fructuoasă, stimulând să depășească aspectul senzual al conștiinței obișnuite, încrezătoare în imobilitatea Pământului și mișcarea zilnică a Soarelui în jurul aceasta.

Însuși autorul cărții The Revolution of the Celestial Orbits, dându-și seama de pericolul care îi amenința cartea (și ar putea împiedica publicarea ei), a plasat, după obiceiul acelei epoci, la începutul

dedicației ei Papei Paul TsI. Copernic a subliniat aici contradicția dintre principalele sale idei astronomice cu geocentrismul general acceptat. Totuși, în același timp, el a subliniat latura practică foarte importantă a sistemului său, pe baza căreia a fost posibil să se lucreze cu mai mult succes la corectarea calendarului. Argumentarea lui Copernic în această „Dedicație" pare să aibă ceva în comun cu teoria „două adevăruri" – filozofică, împărtășită de relativ puțini experți, și religios-ideologică, răspândită în rândul maselor. Această ideologie oficială a bisericii, bazată în primul rând pe Biblie și susținând adevărul total, ar putea, dacă nu să se oprească, atunci să încetinească foarte mult nașterea astronomiei cu adevărat științifice. Pentru a reflecta acest pericol, Copernic, ca un fel de vrajă, chiar la începutul operei sale principale (chiar înainte de textul Inițierii) a plasat cuvintele, conform legendei, înscrise pe porțile Academiei Platonice: „Să nu intră aici unul care nu știe matematică!" Aceste cuvinte au subliniat natura științifică a întregii lucrări, pe care doar experții o pot înțelege.

Conținutul „Inițierii", și cu atât mai mult al întregii opere a lui Copernic, mărturiseau că autorul nu se îndoia deloc de realitatea tabloului heliocentric al sistemului astronomic pe care l-a fundamentat. in orice caz

fără să știe, în timpul tipăririi cărții la Nürnberg, teologul luteran A. Osiander (care s-a arătat interesat de astronomie) a scris o prefață anonimă în care înfățișa noul sistem ca pur ipotetic, permițând doar alcătuirea unor tabele astronomice mai simple. Însuși autorul lucrării, care se afla pe patul de moarte, nu a putut protesta împotriva acestei prefațe, care multă vreme a fost considerată o expresie a propriei sale poziții. Cu toate acestea, prefața lui Osiander, în mod ironic, a atenuat oarecum atacurile împotriva heliocentrismului din partea teologilor. Mai mult, atunci când reforma calendarului a fost realizată în cele din urmă în 1582 (introducerea „noului stil" sub Papa Grigore al XIII-lea), aceasta ar fi putut fi realizată ca urmare a calculelor astronomice bazate pe sistemul copernican.

Dezvoltarea ulterioară a astronomiei copernicane de către Kepler. Marele astronom, matematician, fizician și filozof german Johannes Kepler (1571-1630) lucra deja la sfârșitul Renașterii. Descoperirile sale astronomice și ideile științifice au devenit una dintre cele mai importante verigi în dezvoltarea științifică și filozofică a timpurilor moderne. Ca gânditor renascentist, Kepler este foarte indicativ pentru contextul ideologic și filozofic contradictoriu din care au crescut ideile sale științifice, în primul rând cele astronomice.

La fel ca un număr imens de contemporani, Kepler a adus un tribut solid astrologiei, alcătuind horoscoape, care erau atunci la mare căutare. În prima sa lucrare cu un titlu lung, „Predictorul lucrărilor cosmografice, care conține un secret cosmografic despre uimitoarea relație a proporționalității cercurilor cerești, despre cauza numărului cerurilor, dimensiunile lor, despre mișcările lor periodice, general and Particular, Explained from the Five Regular Geometrical Bodies"

(1596) Kepler a numit astrologia fiica nelegitimă a astronomiei, care este obligată să-și hrănească mama pentru a nu muri de foame. O astfel de afirmație s-a realizat prin aproape toată viața extrem de dificilă a acestui nativ al poporului, care a trăit în sărăcie până la moartea sa.

Cu toate acestea, ar fi nerezonabil să credem că astrologia a reprezentat un strat pur extern al viziunii despre lume a lui Kepler, care a servit scopului exploatării prostiei umane. Într-adevăr, în astrologie, pe lângă cea mai populară idee de „știință", ceea ce face posibilă compilarea horoscoapelor care prezic

destinele individuale ale oamenilor, există (în „astrologia naturală") o idee practic corectă a influenței reciproce și a interacțiunii corpurilor cerești, în primul rând luminarii sistemului solar. În timpul nostru, nu putem și nu trebuie să considerăm această idee proprietatea astrologiei, dar în epoca în cauză a fost exact așa. Ideea interacțiunii luminarilor - așa cum vom vedea, una dintre ideile importante ale filosofiei naturale - exprima în ea convingerea organică primordială în dominația în natură a anumitor forțe și aspirații vii, în unitatea lumii. și chiar universul. Kepler a împărtășit în general această idee și i-a dat, atât în lucrarea sus-menționată, cât și în The New Astronomy or Celestial Physics (1609), o concretizare fizică foarte interesantă și fructuoasă. Omul de știință credea că Pământul, ca și Soarele, are o anumită forță atractivă, gravitația, asemănătoare magnetismului (este interesant de observat că termenul de „inerție" ca expresie a „lenei" planetelor a fost introdus de Kepler) . Desigur, Kepler era departe de a descoperi legea gravitației universale, dar a făcut un pas în această direcție.

Cu toate acestea, principala contribuție a lui Kepler a fost la știința astronomică. Din tinerețe a devenit un susținător al teoriei lui Copernic. Prima lucrare a lui Kepler numită mai sus a fost rezultatul reflecțiilor sale asupra doctrinei copernicane, de a cărei obiectivitate nu s-a îndoit niciodată (în 1605 l-a indicat pe Osiander drept adevăratul autor al prefeței la opera lui Copernic). La mai bine de un secol de la publicarea acestei mărețe lucrări, de multe ori cei mai importanți astronomi nu au îndrăznit să recunoască heliocentrismul ca adevăr obiectiv, de exemplu, celebrul astronom danez al secolului al XVI-lea. Tycho de Brahe (1546-1601), care a urmărit căile stelelor timp de zeci de ani și și-a înregistrat observațiile. În prima sa lucrare, Kepler, considerând ideea de heliocentrism de nezdruncinat, și-a bazat explicația pe ideile pitagoreo-platonice (în special cele înregistrate în Timeu). În același timp, s-a bazat pe poziția Bibliei citată în mod repetat mai sus, conform căreia Dumnezeu a creat totul în conformitate cu măsură, număr și greutate. De aici și dezvoltarea de către Kepler a ideii deja discutate mai sus despre lume ca mașină cerească, asemănătoare cu un ceas imens. În Misterul cosmografic, autorul a căutat să înțeleagă acest mecanism cosmic, bazându-se pe doctrina pitagoreo-platonică a cinci poliedre regulate - un tetraedru, un cub, un

octaedru, dodecaedru și douăzeci de fețe, fiecare dintre acestea fiind situat între sferele de revoluție ale planetelor înscrise în el și descrise în jurul lui.

Ideile pitagoreismului prin ele însele, desigur, nu puteau da naștere la noi legi astronomice. Cu toate acestea, influența inspiratoare a acestor idei asupra marelui matematician Kepler, care era îndrăgostit de astronomie și care avea un vast material empiric din observațiile lui Tycho de Brahe asupra mișcării planetelor, este fără îndoială inspiratoare. Munca intensă pe termen lung privind înțelegerea acestor observații (în primul rând ale lui Marte) l-a condus pe savantul german la descoperirea a două legi binecunoscute ale mișcării planetare (prezentate pentru prima dată în Noua Astronomie): 1) planetele nu vă mișcați în jurul Soarelui pe orbite perfect circulare, așa cum li s-a părut lui Aristotel, Ptolemeu și Copernic, ci eliptice (în acest caz, Soarele este deplasat către unul dintre focarele sale); 2) spre deosebire de aceiași astronomi, Kepler a stabilit denivelări în mișcarea planetelor pe orbitele lor în jurul Soarelui (viteza lor la diferite intervale este fixată matematic).

Numele celei de-a treia lucrări ca importantă a lui Kepler este, de asemenea, pitagoreic - „Armoniile lumii” (1619). Aici a fost formulată cea mai complexă a treia lege a lui Kepler, care a stabilit o relație exactă din punct de vedere matematic între timpul de revoluție al planetelor în jurul Soarelui și distanța lor față de acesta. Astfel, unitatea sistemului planetar, pe care Kepler a asociat-o cu ideea pitagoreică de armonie, a primit o formulare strict științifică. Însăși ideea pitagoreenilor cu privire la armonia numerică, care poate fi percepută de înțelepții cu o ureche deosebit de delicată, exista deja de două milenii până la acel moment. Dar formularea unor legi impecabile din punct de vedere matematic care guvernează mișcarea luminilor a fost realizată pentru prima dată.

Cursul „ceasului cosmic” a fost reflectat în „Tabelele Rudolphin” întocmite de Kepler, finalizate în 1624 și făcând posibilă calcularea celor mai precise mișcări planetare din întreaga istorie anterioară a astronomiei. Cu câțiva ani mai devreme, Kepler a publicat (în trei ediții) un manual de astronomie copernicană, în care și-a reflectat și descoperirile sale. A fost imediat inclusă în Indexul cărților interzise papal. Cu toate acestea, a fost creată astronomia științifică, iar știința naturală și filozofia ulterioare au trebuit să ia în calcul acest lucru. Oricare ar fi rolul jucat de conceptul lui Dumnezeu, în mod obiectiv aceste descoperiri au adâncit viziunea materialistă asupra lumii.

7. FILOZOFIA NATURALĂ ORGANISTICĂ ȘI PANTEISTICĂ A RENAȘTERII

Cultura umanistă, orientată inițial în principal (pentru mulți umaniști chiar exclusiv) către om, a aprofundat tot mai mult în interpretarea

naturii. Pentru oamenii de știință din Renaștere precum Copernic, acest interes a devenit decisiv pentru toată activitatea lor intelectuală. Activitatea lui Leonardo da Vinci a mărturisit legătura organică dintre interesul cu mai multe părți pentru om și interesul pentru natură, care s-au combinat în cercetările sale științifice.

O altă direcție a interesului filozofic pentru natură în gândirea renascentist a fost filosofia naturală, a cărei dezvoltare a devenit din ce în ce mai intensă în secolul al XVI-lea, pe măsură ce interpretarea aristotelico-scolastică a naturii și-a pierdut autoritatea și interesul pentru alte interpretări, nearistotelice, ale naturii. a crescut. Speculativitatea, inerentă marii majorități a acestor interpretări și, în principiu, inerentă oricărei filosofii naturale, cu toate acestea, nu a fost la fel de caracteristică Renașterii precum a fost filozofia antică. Acest lucru s-a explicat atât prin atenția sporită a filozofilor naturii din Renaștere față de experiența de viață îmbogățitoare a acelei epoci, cât și prin interesul lor tot mai persistent pentru realizările și învățăturile științifice naturale ale acesteia.

Filosofia naturală a Renașterii în ansamblu este caracterizată nu atât de cercetarea metodologică, cât de intuiția ontologică, o dorință predominantă de interpretare a ființei, de dezvoltare a unor tablouri cuprinzătoare ale vieții naturale și cosmice. De aici dependența semnificativă a filosofiei naturale renascentiste de învățăturile și ideile fizicii antice (deși deja în stoicismul roman târziu a apărut termenul sinonim latin philosophia naturalis, care la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în legătură cu activitățile lui Schelling, a fost modificat. în cuvântul „filosofie naturală”). Totuși, această dependență era relativă, avea un caracter creativ, deoarece filozofii naturii din Renaștere, ca mulți umaniști, nu au reînviat fără gânduri învățăturile și ideile fizicii antice, ci le-au tratat selectiv, împrumutându-le pe cele care corespundeau înțelegerii lor asupra naturii (transformându-le adesea în acelaşi timp).

De asemenea, puteți observa trăsăturile comune inerente tuturor filosofilor naturali ai Renașterii. Aproape cel mai important dintre

dintre ele este panteismul, care, după cum am văzut, a crescut în dezvoltarea gândirii filozofice renascentiste. Mai mult decât atât, tendința generală a acestui proces i-a determinat pe filosofii naturii de atunci să pună un accent din ce în ce mai consistent asupra trăsăturilor naturaliste ale panteismului.

Despre influența și prevalența ideilor panteiste în secolul al XVI-lea. evidenţiată de poemul latin Manzolli „Zodiacul vieţii”. Publicat pentru prima dată anonim la Veneția în 1534, a avut multe zeci de ediții în acest și următoarele două secole (mai mult, a fost tradus în engleză, franceză, germană și poloneză în secolul al XVI-lea). Ideile etice generale ale umanismului formulate aici sunt însoțite de atacuri și judecăți anticlericale ascuțite. Sunt larg atinse probleme ontologice, în care interpretarea panteistă a unui zeu impersonal ca expresie a

integrității lumii, unită de lumina necorporală emisă de Dumnezeu, este combinată cu credința în eternitatea și infinitatea universului [vezi . 90].

O idee la fel de importantă a filozofiei naturale renascentiste, care a urmat din poziția sa panteistă și a generat-o în mare măsură, a fost și ideea identității micro- și macrocosmosului. Fiind una dintre ideile definitorii ale viziunii antice asupra lumii (și deja existentă în stadiul ei pre-filosofic, mitologic), împărtășită de mulți filosofi neortodocși ai Evului Mediu, așa cum am văzut, a câștigat și o răspândire intensă în filosofie. ale Renașterii. Însăși ideea acestei identități fundamentale ar trebui considerată una dintre principalele expresii ale viziunii organice asupra lumii care interpretează natura, universul prin analogie cu omul și societatea, în care omul este întotdeauna inclus. Un element necesar al organicismului, atât în antichitate, cât și în filosofia naturală a Renașterii, a fost hilozoismul, credința în vivacitatea și chiar animația tuturor ființelor (pe această bază se numește uneori panpsihism).

O trăsătură comună a filosofiei naturale renascentiste, care a adus-o mai aproape de marea majoritate a învățăturilor fizicii antice, trebuie văzută și în predominanța unei interpretări calitative a naturii. Au existat și alte trăsături comune ale filozofiei naturale renascentiste, printre care cele care nu au reunit-o, ci au distins-o de fizica antică. Cu toate acestea, identificarea ulterioară a acestora se realizează cel mai bine în procesul unei considerații specifice.

a învățăturilor celor mai importanți filosofi ai naturii care au apărut în Italia, Germania și alte țări.

Naturalismul principiului identității micro- și macrocosmosului la Paracelsus. Un exemplu de viziune panteistă asupra lumii, în care, pe baza ideii fundamentale a identității micro- și macrocosmosului, principiul naturalist, natural, a prevalat asupra divinului-supranatural, poate servi drept puncte de vedere și activități ale Medic, naturalist și filozof german Theophrast Bombast von Hohenheim, mai cunoscut sub pseudonimul Paracelsus (1493-1541).

Format la universitățile germane, franceze și italiene, acest profesor de medicină la Basel și în alte părți a trăit în multe țări din Europa în timpul scurtei sale vieți, atât ca profesor de medicină, cât și ca practician de mare încredere. Simpatiile democratice ale lui Paracelsus, care l-au adus în conflict cu autoritățile în timpul Războiului Țărănesc din Germania și în anii următori, el a combinat cu un interes profund pentru metodele și mijloacele medicinei tradiționale, cu studiul puterii vindecătoare a ierburilor și minerale. De asemenea, este caracteristic faptul că și-a scris lucrările în principal în limba germană, în care își conducea predarea. De fapt, Paracelsus nu a scris lucrări filozofice, exprimându-și ideile de viziune asupra lumii în scrieri pe teme medicale, farmaceutice, chimico-alchimice, astrologice, socio-politice și teologice. În centrul

intereselor sale filozofice, la fel ca mulți alți umaniști, se afla omul în relația sa cu Dumnezeu, natura și lumea socială.

Paracelsus poate fi considerat întemeietorul filosofiei naturale germane, care însă a înaintat medicina bazată pe filozofie, astrologie, alchimie și teologie. Nemulțumirea profundă a lui Paracelsus față de starea medicinei moderne, care era condusă de autoritățile antice și medievale, este de asemenea caracteristică. În programul cursurilor sale de medicină, anunțat de el în iunie 1527 la Universitatea din Basel, el scria că majoritatea medicilor de atunci, spre cel mai mare rău pentru pacienții lor, „sunt prea sclavi înlănțuiți de cuvintele lui Hipocrate. , Galen, Avicenna și alții, de parcă ar fi fost prin oracole din trepiedul lui Apollo... Se pot obține astfel diplome de doctorat strălucitoare, dar un medic adevărat nu poate niciodată în acest fel.

vei deveni. Doctorul nu are nevoie de titluri, nici de elocvență, nici de cunoaștere a limbilor străine, de a citi numeroase cărți, ci de cea mai profundă cunoaștere a lucrurilor naturii și a secretelor ei” [88, p. 7]. Astfel, un adevărat medic este creat atât prin mare experiență conștiincioasă, cât și prin adâncirea în secretele naturii. Ele pot fi dezvăluite unei persoane care „își petrece zilele cu secrete și, ca un puternic maestru al luminii pământești, trăiește în Dumnezeu și în natură” [88, p. 8]. Cuvintele de mai sus pot fi interpretate cel mai probabil ca o dovadă a naturii naturaliste a panteismului lui Paracelsus. Materia primordială îi apare ca acel „abis” care există independent de principiul divin și din care, grație „să fie” inițial, ia naștere materia primitivă (gândibilă și ca sursă primară în conformitate cu mitul Vechiului Testament), și din ea - întregul univers. Cunoașterea secretelor naturale este posibilă pentru o persoană datorită corespondenței sale complete cu natura. Uneori este interpretat într-un mod foarte simplu și simplificat (de exemplu, inima este asemănată cu Soarele, creierul cu Luna, ficatul cu Saturn, rinichii cu Jupiter). În virtutea principiului conexiunii universale, relații analoge sunt concepute între organele și plantele umane, precum și între minerale, iar în plante și minerale - cu corpurile cerești.

În contextul unei analogii atât de primitive și în interesul științei medicale, Paracelsus, bazându-se pe practica veche de secole a alchimiei, alături de elementele tradiționale ale fizicii antice - pământ, apă, aer și foc - a recunoscut existența a trei principii universale - mercur, corespunzătoare spiritului, sarea - trupului și sulf - suflet. Încălcarea raportului normal al acestor principii în corpul uman îl duce la diferite boli. Principiul corespondenței microcosmosului uman cu macrocosmosul natural l-a condus în mod natural pe medicul și filozoful german la convingerea că orice boală poate fi vindecată în natură. Oricât de primitive ar fi asemenea idei, bazate pe ele, Paracelsus a introdus noi medicamente eficiente în practica medicală.

Interesul lui pentru alchimie a fost completat de un interes pentru magie. De fapt, medicina însăși i se părea o magie naturală. Componenta sa științifică, care a apărut în primul rând din vasta practică

medicală a unui medic, a fost combinată cu idei fantastice despre un singur univers, ale cărui obiecte și fenomene sunt concentrate.

băile într-o persoană ca și în concentrarea sa, dau naștere la dependența lor strânsă unul de celălalt. De aici și credința omului de știință în reprezentările astrologice. Aspirațiile magice ale lui Paracelsus au fost una dintre expresiile credinței inerente umanismului renascentist în realizabilitatea „regatului omului”.

Una dintre consecințele naturale ale ideii fundamentale a identității macro- și microcosmosului a fost și în Paracelsus convingerea sa hilozoistă în animația universală a naturii. În fiecare dintre particulele sale există o anumită arhee („șef”), a cărei recunoaștere oferă omului de știință cea mai eficientă cheie a fenomenelor naturale, mai ales eficientă în tratamentul bolilor.

Senzaționalismul și hilozoismul filozofiei naturale a lui Telesio.

Până la mijlocul și a doua jumătate a secolului al XVI-lea. în rândul inteligenței umaniste a Italiei s-au intensificat aspirațiile pentru o cunoaștere aprofundată și mai sigură a naturii, opuse construcțiilor speculative și practic nepromițătoare ale scolasticii peripatetice. O expresie foarte frapantă a unor astfel de aspirații a fost activitatea și doctrina lui Bernardino Telesio (1509-1588). Având o bună educație clasică, după ce a studiat medicina și filosofia la Universitatea din Padova, Telesio a înființat în orașul natal Cosenza (lângă Napoli) o societate învățată, un fel de academie, a cărei activitate, însă, spre deosebire de Academia Florentină care a existat cândva. , nu a constat în studiul și cultivarea doctrinelor platonice sau a altor doctrine filozofice ale antichității, ci în observarea și studiul naturii însăși. Telesio și-a expus doctrina natural-filosofică într-un eseu, însuși titlul căruia i-a formulat programul filozofic, în plus, evident materialist: „Despre natura lucrurilor după propriile principii” (De rerum natura juxta propria principia, Napoli, 1565). , 1586).

În introducerea acestei lucrări principale a sa, Telesio exprimă nemulțumirea față de construcțiile speculative ale anticilor, care au căutat astfel să rezolve cea mai dificilă problemă a dimensiunii și structurii lumii întregi. Spre deosebire de aceste aspirații globale (în principiu, moștenite de scolastică), Cosentine solicită o cunoaștere mai exactă a diferitelor lucruri individuale și fenomene naturale, fără a introduce vreun gag în înțelegerea lor. Pentru a rezolva această problemă complexă, Telesio a încercat să formuleze câteva principii de metodologie științifică, așa cum a înțeles-o.

Întrucât metodologia speculativă a predominat în rândul filosofilor antici, și cu atât mai mult în scolastică, Telesio a pus-o în contrast cu o metodologie pur experimentală, chiar pur senzațională, garantând,

după cum era sigur, apropierea maximă de lucrurile concrete ale naturii și percepția lor așa cum există. în sine. Se poate vorbi chiar de reducționismul senzațional al lui Telesio, care a subliniat în mod repetat că gândirea este mult mai puțin perfectă decât simțirea, care stă la baza cunoașterii. Din acest punct de vedere, toate concluziile intelectului, generalizând ceea ce îi transmit simțurile, sunt judecăți prin analogie în conformitate cu ceea ce a fost perceput cândva, precum și presupuneri. Doar experiența senzorială poate servi drept criteriu al adevărului. Reducționismul senzaționalist al lui Telesio amintește foarte mult de principiile epistemologice ale lui Epicur. desigur, diferența esențială este că cu Epicur au servit drept justificare pentru doctrina lui etică, hedonistă, în timp ce cu Telesio aveau să devină baza științelor naturale experimentale (care, însă, nu putea fi realizată încă în Academia Cosentină) .

În plus, știința naturală experimentală este imposibilă pe baza empirismului unilateral și cu atât mai mult senzaționalismului, deoarece fără înțelegerea și prelucrarea matematică a datelor sale, observatorul filosofant rămâne în general pe principiile realismului naiv și de obicei doar pe o interpretare calitativă. a naturii. Este exact ceea ce s-a întâmplat în cazul lui Telesio. Când a început să înțeleagă imaginea naturii în ansamblu - și aceasta este sarcina principală a oricărei filosofii naturale - a fost forțat să realizeze o astfel de înțelegere în spiritul ideilor filozofice naturale antice, în care o interpretare calitativă a naturii ascuțită. a prevalat asupra unuia cantitativ. Tradiția veche de secole poate fi mai puternică decât orice metodologie, în special unilaterală, care este foarte greu de realizat în mod consecvent.

Dar Telesio a fost influențat nu de tradiția platonico-neoplatonică care a predominat în rândul filosofilor renascentiste din secolele XV-XVI, care au respins aristotelismul scolastic, ci sub influența tradiției stoice.Ceva dintre ei a fost un pur speculativ. tradiția și, s-ar putea spune, antisenzualistă a doua, dimpotrivă, și-a bazat interpretarea calitativă a naturii în principal pe senzaționalism.

În același timp, panteismul este în general necaracteristic pentru filosofia naturală a lui Telesio, ceea ce se explică nu atât prin predominanța tradiției stoice în ea (în care motivele panteiste sunt puternice și ele), cât prin atitudinea naturalistă și analitică a lui Telesio, care s-a străduit pentru excluderea completă a problemelor teologiei din înțelegerea sa asupra naturii. Prin urmare, dacă pe paginile cărții lui Telesio apare Dumnezeu, care s-a străduit materialist să stabilească singur principiile naturii, atunci acest lucru se întâmplă numai în cazurile în care este imposibil să explicăm unele dintre aspectele sale deosebit de importante, decisive cu ajutorul acestor principii. Aderând la terminologia adoptată mai sus, putem spune că Telesio recurge uneori la „ajutorul” funcției mistificatoare a conceptului de Dumnezeu și nu întâlnim deloc latura sa intelectualizantă.

Orientarea materialistă a filozofiei naturale teleziene este clară din accentul pus pe corporalitatea tuturor formațiunilor și manifestărilor naturii. Materia lumii posedă maximă vizibilitate în masă și corporalitate. Cu toate acestea, aceste proprietăți îl transformă într-o esență pur pasivă (și aici se deosebește puțin de prima materie a lui Aristotel), care și-a datorat originea atotputerniciei divine. În consecință, Dumnezeu este conceput aici în general ca un principiu extranatural, mai degrabă un moment deist, cu care ne vom întâlni de multe ori în viitor. Odată apărută, masa materiei lumii devine indestructibilă, neschimbată cantitativ și omogenă calitativ. Umplând orice spațiu fără urmă, exclude golul (una dintre prevederile fizicii stoice).

Întrucât materia pasivă în sine nu este capabilă de acțiune, fără de care nu există viață naturală, Dumnezeu împreună cu ea a creat două principii necorporale - căldura și frigul. Aceste prime principii sunt considerate a fi animate, capabile să se simtă reciproc și să lupte pentru autoconservare. Deoarece, în plus, principiile căldurii și frigului sunt încorporate în fiecare particulă naturală, filozofia naturală teleziană este hilozoistă. Hilozoismul, care atribuie capacitatea psihică a senzației tot ceea ce este fizic, este echivalentul ontologic natural al reducționismului senzaționalist al metodologiei lui Cosentinz. Adevărat, hilozoismul este combinat în filosofia sa naturală nu cu ideile panteiste ale unui organism natural holistic, ci cu elemente minime de deism, în virtutea cărora Dumnezeu este conceput ca un principiu extranatural.

Dar chiar și cu astfel de premise, imaginea teleziană a naturii, care în multe privințe a revenit nu numai la fizica stoică, ci și la ideile altor fizicieni greci antici, s-a opus cosmologiei dualiste a scolasticii, care opunea rigid eteric-ceresc față de elemental-terestre. Aderând însă la ideile pre-coperniciene, Telesio plasează Pământul în centrul spațiului, considerându-l drept centrul principal al începutului rece. Căldura este concentrată în Soarele opus. Confruntarea lor nu este însă statică, ci dinamică. Antropomorfismul hilozoistic al lui Kosentinets este exprimat în reprezentarea sa, conform căreia principiile activ-incorporale ale cald și rece „luptă pentru materie”, ca „doi miri pentru o femeie”, încercând să o stăpânească. Lupta dintre lumile solare și terestre (sublunare), ajungând la cea mai mare amărăciune în sfera limită, este conținutul vieții cosmice. În același timp, certitudinea calitativă a lucrurilor apare ca urmare a unui raport diferit de căldură în expansiune și frig compresiv. Căldura dă naștere luminii, transparenței și mișcării, în timp ce din frig provine densitatea, întunericul, imobilitatea. De aici și ciclul diverselor substanțe din natură - minerale, plante, animale. Din acest punct de vedere, o persoană este și o legătură firească.

Antropologia lui Telesio este în principiu naturalistă. Spiritul vital (spiritus), inerent atât organismului animal, cât și organismului uman, le leagă de căldura lumii (în care se poate observa și una dintre transformările pneumei stoice - respirație caldă care pătrunde întreaga lume). Adevărat, facultatea cognitivă aparține sufletului rațional

însuși (anima rationalis), dar în acțiunile sale este întotdeauna legată de corpul, deoarece, după cum am văzut, simțurile sunt considerate de Telesio sursa principală, determinantă a cognitivului uman. activitate.

O versiune interesantă renascentist a eticii stoicismului este, de asemenea, opiniile etice ale lui Telesio. Principiul autoconservării, căruia îi este supus comportamentul tuturor principiilor și lucrurilor naturale, se extinde și la om (obținând concretizarea sa cea mai convingătoare tocmai aici). La nivelul lui, acest principiu exprimă deja începutul pur individualist al vieții sociale. Cu toate acestea, diferența cardinală dintre o persoană și un animal (ca să nu mai vorbim de organizațiile inferioare) este exprimată

în acțiunile inerente unei persoane ca ființă pur morală (de exemplu, capacitatea sa de a refuza să-și atingă propriile interese și chiar să-și sacrifice viața). O asemenea capacitate nu poate fi asociată nici măcar cu un suflet rațional orientat spre activitatea senzorială. Pentru a-l explica, Cosentinets admite existența unui alt suflet, „mai înalt”, un fel de „forma superadditivă” (forma superaddita), descendentă direct de la Dumnezeu. Ca senzualist consecvent, Telesio nu observă activitatea intuitivă a minții umane, această expresie principală a integrității sale, în care mulți predecesori și contemporani ai lui Telesio au văzut o manifestare deosebit de semnificativă a omnipotenței divine. Cosentinul recurge din nou la funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu doar pentru a explica cel mai înalt scop moral al omului.

Influența lui Telesio asupra contemporanilor săi italieni (și nu numai asupra lor) a fost destul de semnificativă. A avut mulți studenți și adepți. Unul dintre ei și-a tradus opera în italiană, iar celălalt și-a compilat expunerea populară.

Filosofia naturală neoplatonică a lui Patrici. Un alt exemplu izbitor de construcție natural-filosofică panteistă este oferit de conceptul lui Francesco Patrici (1529-1597). Se poate spune că s-a format în întregime în conformitate cu tradiția neoplatonică. În comparație cu doctrina telesiană, intuiția ontologică este și mai pronunțată în filosofia naturală a lui Patrici, care se datorează în mare măsură aspirației sale mai mici către chestiuni de metodologie și epistemologie (deși critica aristotelismului este prezentată aici foarte pe larg). Toate acestea le găsim în lucrarea principală a lui Patrici, New Philosophy of the Universe (1591). Emanatismul neoplatonic câștigă aici o victorie completă asupra creaționismului creștin și, spre deosebire de neoplatonismul florentin, care s-a concentrat pe om, doctrina patriciană are ca scop explicarea naturii.

Se bazează pe ideea veche a luminii, conectând cea mai înaltă unitate corporală cu lumea pluralității corporale. „Dezvoltarea” universului are loc în concordanță cu schema neoplatonică - de la cel mai abstract, primul și singurul bun (și chiar și zeul în treimi apare sub el) până

la formațiuni din ce în ce mai definite și concrete - esențe, vieți, minți, suflete, naturi, calități, forme. Miro-

Prima substanță a acestui proces este lumina (care nu există fără căldură). Putem spune că imnul la lumină luminează opera lui Patrici. Filosofia însăși își datorează existența luminii.

În acest context, întâlnim o idee epistemologică foarte interesantă și promițătoare. La Patrici nu găsim acel senzaționalism direct pe care l-am întâlnit la Telesio. Primul dintre ei și-a formulat poziția epistemologică în cuvintele: „Toată cunoașterea provine din minte și vine din simțuri” [4, p. 149]. Totuși, ideea este ce fel de sentiment accentuează Patrici. Și insistă cu mare energie și intensitate asupra exclusivității viziunii, ignorând parcă toate celelalte. La urma urmei, vederea este cea care contemplă lumina. De aici funcția teoretică a vederii, care aproape o echivalează cu rațiunea.

Acest mod de a gândi al lui Patrici este interesant pentru că aruncă lumină asupra genezei și esenței unui fenomen epistemologic și psihologic atât de complex și încă în mare parte misterios precum intuiția. La urma urmei, acest termen latin (însemnând literal „privire”), care a fost folosit de unii filozofi ai Evului Mediu și ai Renașterii, a fost interpretat atât în sensul cunoașterii senzuale, cât și în sensul pur intelectual. Vederea, care percepe lumina, apărând genetic după toate celelalte simțuri, este cea mai valoroasă pentru o persoană în sens cognitiv, teoretic. În activitatea sa, intuiția senzuală, așa cum spune, împinge o persoană către intuiția intelectuală.

Dar funcția principală a luminii este ontologică. Ea formează baza unității, care se manifestă la scara universului și cu atât mai mult a lumii pământești. Cea mai interesantă trăsătură a filozofiei naturale a lui Patrici aici este restaurarea consecventă a acelui organicism care a fost decisiv pentru majoritatea conceptelor fizicii antice. Expresia organicismului la Patrici este atât hilozoism, cât și panpsihism.

Potrivit acestuia, existența unui corp neînsuflețit este imposibilă. Iar sufletul este viață, care este înzestrată cu cerul și cu sferele cerești și cu stele. Astfel de reprezentări au fost suficiente pentru ca Patrici să nege rolul îngerilor în mitologia tradițională creștină. El consideră că lumea este cel mai perfect dintre trupuri. Funcția lui Dumnezeu, dătătorul de lumină, se reduce în esență la faptul că el este și dătătorul de viață. Cu toate acestea, în acest sens, Patrici mai des

vorbește despre sufletul lumii. El atribuie acest concept platonico-neoplatonic tuturor filosofilor antici, începând cu Thales. El le opune doar atomiştilor, care au respins animaţia lumii (dar în privinţa lui Democrit se face o oarecare rezervă). Aristotel, care, cu conceptul său

despre suflet, a căutat să limiteze prevalența universală a vieții în natură, este supus unei critici puternice. Pentru Patrici, niciun trup nu este posibil fără suflet, fără viață. Dacă nu ar fi înrădăcinat în ființa însăși, atunci cum ar putea apărea în plante și cu atât mai mult în organismele animale? O întrebare destul de logică în epoca absenței chiar și a ideilor evolutive elementare. Integritatea oricărui organism, adus lumii întregi, pentru care integritatea este și sinonimă, este de neconceput în afara vieții sale, care este sinonimul ei. Se poate chiar fixa formula filozofiei naturale hilozoistic-vitaliste a lui Patrici: organism, sau integritate, sau viață.

Filosofia naturală materialistă a lui Giordano Bruno. Filosofia naturală a Renașterii a primit rezultate impresionante și profunde în opera filozofului, om de știință și poet italian Giordano Bruno (1548-1600). Viața acestui campion înflăcărat, sincer și fără compromisuri al adevărului a devenit subiectul a numeroase reflecții filozofice și imagini artistice.

Născut în orașul Nola (nu departe de Napoli, de unde și numele său - Nolanets), în familia unui mic nobil, s-a călugărit la o mănăstire dominicană în tinerețe. Educația teologică s-a dovedit a fi neputincioasă în fața ideilor de umanism, filozofie și știință, culese de Bruno în contactele personale și în cărțile bogatei biblioteci ale mănăstirii. Conflictul cu autoritățile s-a încheiat cu fuga lui Bruno din mănăstire. Anii de rătăcire ai tânărului filosof au început în orașele Italiei, apoi Franța. Prelegerile de la universitățile din Toulouse și Paris au fost însoțite de dispute cu purtătorii rutinei școlare și conflicte cu aceștia. Aproximativ același lucru s-a întâmplat în Anglia (la Londra și Oxford). Contactele cu umaniștii și oamenii de știință, dimpotrivă, au fost foarte fructuoase. Bruno este un scriitor prolific. În 1584 - 1585. la Londra, a publicat șase dialoguri în italiană, în care a conturat sistemul viziunii sale asupra lumii. Cele mai importante dintre ele pentru istoria filozofiei sunt „On Cause, Beginning and One” și „On Infinity,

univers și lumi.” Reprezentarea satirică a pedanteriei scolastice și a erudiției teologice în unele dintre aceste dialoguri a fost unul dintre motivele principale ale plecării lui Bruno din Anglia. Curând, Bruno s-a mutat din Franța în Germania. Predă la universitățile din Wittenberg și în alte orașe ale imperiului. Până la sfârșitul anului 1590, filosoful a încheiat un nou ciclu al lucrărilor sale - „Despre incomensurabil și incalculabil”, „Despre monada, număr și figură”, „Despre triplul cel mai mic și măsură” (tipărit la Frankfurt în 1591). Toate aceste lucrări sunt poezii latine, cuprinzând însă texte în proză. Nu am denumit în niciun caz toate lucrările lui Bruno care au un conținut filozofic semnificativ. Sosirea lui Bruno la Veneția (se aștepta să primească o catedra de matematică la celebra Universitate din Padova) s-a dovedit a fi fatală, filozoful a fost extrădat cu trădătoare către Inchiziția locală în mai 1592, iar aproximativ un an mai târziu, la cererea Inchiziția romană și Papa însuși, a ajuns în temnițele ei. Timp de câtiva ani, inchizitorii au căutat renunțarea lui Bruno la ideile sale filozofice „eretice”. Pocăința i-ar salva viața și

ar duce la o pedeapsă mai puțin aspră. Dar Bruno a dat dovadă de o totală intransigenție, nu a renunțat la niciuna dintre ideile sale. Curtea inchizitorială l-a condamnat să fie ars pe rug. Sursele ne-au adus cuvintele mândre ale unui filosof epuizat și chinuit: „Poate că pronunțați această propoziție cu mai multă frică decât o ascult eu!”

Originile teoretice ale învățăturilor filozofice ale lui Bruno sunt diverse. Un rol important în dezvoltarea sa l-au jucat cei foarte influenți în secolul al XVI-lea. idei neoplatonice (deși nu putea citi opera principală a lui Patrizi „Noua filosofie a universului”). Ideile stoicilor îi erau cunoscute, se pare, din lucrarea sus-menționată a conaționalului său Telesio, cu care a făcut cunoștință în timpul șederii în mănăstire. Este deosebit de important faptul că Nolan a fost unul dintre primii din epoca Renașterii târzii care a apelat la ideile atomiste și cosmologice ale lui Democrit și Epicur, care erau în opoziție diametrală cu sistemul neoplatonismului. În conturarea doctrinei sale filozofice, Bruno s-a alăturat și învățăturilor acelor filozofi medievali în care ideile anti-creaționiste au fost formulate în mod deosebit cu consecvență, dezvoltându-se de obicei atunci în conformitate cu tradiția panteistă. Acestea erau învățăturile medievale ale vorbitorilor de arabă

filozofi - Averroes și Avicena, și în special filozoful evreu Avicebron (Ibn Gebirol, care era considerat pe atunci arab), precum și panteistul naturalist latin David din Dinant. Nu este de prisos să amintim aici că Kuzaneții, pe care Bruno îi prețuia foarte mult, s-au bazat și pe tradiția medievală panteistă, dar pe cea mistică (Eckhart și alții). Ficino, pe de altă parte, a respins direct opiniile amalrikanilor, de care David din Dinantsky era atât de aproape.

Principala sursă natural-științifică a doctrinei natural-filosofice a lui Nolanz a fost astronomia heliocentrică a lui Copernic. În primul rând, l-a apărat – ca adevărată realitate fizică – în numeroasele sale dispute și dispute cu susținătorii sistemului tradițional aristotelico-scolastic al lumii. Doctrina cosmologică este una dintre componentele principale ale filozofiei naturale a lui Bruno.

Materialismul panteist și organic. În capitolul despre Nicolae din Cusa, am aflat că conceptul de Dumnezeu considerat în termeni filosofici și epistemologici rezumă relația cognitivă a omului cu lumea. Același concept din punct de vedere filosofic și ontologic exprimă unitatea lumii, a universului. Această unitate absolutizată poate fi complet opusă lumii înseși, pentru a fi în afara ei. Atunci vom obține cel mai adesea diverse variante de concepții religios-teiste. Dar poate fi depersonalizat și cât mai aproape de univers. Apoi există diverse variante de concepții panteiste, în care conținutul filozofic primează asupra celui religios. În această epocă veche de secole (care a început în antichitate), panteismul a fost cel care exprima unitatea lumii cu cea mai mare forță.

Au trebuit să treacă câteva secole de dezvoltare intensivă a științei naturii pentru ca materialismul dialectic să demonstreze că adevărata

unitate a lumii este posibilă numai ca unitate materială. Revenind la Renaștere, să ne amintim că în panteismul mistic, care predomina în general printre Kuzants, lumea, universul, era cufundat în Dumnezeu, care și-a păstrat izolarea în raport cu ei și i-a lipsit de independența lor. În același timp, așa cum sa subliniat deja, panteismul mistic (sau panenteismul) a apărut rar în forma sa pură. Când accentul ideologic a fost pus pe natură, în adâncurile căreia s-a scufundat zeul depersonalizat, panteismul

devenea deja naturalist.De fapt, ea constituia principala bază ideologică a tuturor construcțiilor natural-filosofice ale Renașterii târzii, în care eforturile teoretice erau concentrate pe explicarea naturii. În lucrările lui Giordano Bruno se poate vedea punctul culminant al acestui proces. „Dumnezeu este infinitul în infinit, el este în toate și pretutindeni, nu în afară și sus, ci ca cel mai prezent” [95, vol. II, alin. II, p. 312).

Bruno susține că „natura este Dumnezeu în lucruri” (Deus in rebus, Dio nelle cose), puterea divină ascunsă în ele [93 b, p. 162; vezi 92, p. 236]. Expresiile panteismului mistic, atât de abundent în Cusan, sunt rare în Nolanz. Spre deosebire de prima, expresiile teologico-creationiste ale lui Bruno sunt foarte nesemnificative, iar înțelegerea transcendentală, extranaturală a zeului impersonal, în general, este destul de rară. Natura în înțelegerea lui Bruno dobândește de fapt independență completă, iar Dumnezeu este considerat un sinonim pentru unitatea sa. În consecință, lucrurile și fenomenele naturii nu sunt simboluri ale „zeului ascuns”, din care este țesut vălul misterului, învăluindu-l, în ciuda tuturor succeselor persoanei care cunoaște, pe care ne-am întâlnit adesea cu Kuzan, dar independent și plin. - realități în sine, în lumea cărora el se îngrașă și acționează. Desigur, zeul actual-infinit („întreg-infinit”) „într-o formă prăbușită și în întregime” nu poate fi identificat cu un univers potențial infinit care există „într-o formă extinsă și nu în întregime” [92, p. 316]. Cu toate acestea, apropierea maximă a unui astfel de zeu de lumea naturii și a omului l-a împins pe Bruno să-i identifice în multe cazuri specifice. Tocmai multitudinea de astfel de identificări ale lui Dumnezeu, uneori cu natura, când cu diversele ei lucruri și procese și alteori direct cu materia, face ca panteismul lui Bruno să nu fie doar naturalist, ci și materialist. Deosebit de orientative aici sunt ultimele capitole ale poemului său „Despre incomensurabil și incalculabil”.

Convergența maximă a lui Dumnezeu și a naturii la Bruno a avut o altă consecință importantă pentru doctrina sa natural-filosofică, care poate fi numită reabilitarea materiei, îndreptată împotriva ideilor aristotelico-scolastice ale unei „materie primare” complet pasive, ca posibilitate extrem de abstractă, dând naştere la lucruri concrete numai ca urmare a impactului asupra acesteia.singurele forme active în spatele cărora

din nou, zeul a fost ascuns ca ultima expresie a unei activități universale. O astfel de materie „logică” i s-a opus Nolan cu interpretarea sa panteistic-renascentista, în virtutea căreia materia nu este altceva decât „ființă divină în lucruri” (essere divino nelle cose) [92, p. 271]. Înseamnă o unire strânsă a materiei și formei, negarea independenței acesteia din urmă, întărită în mod repetat la filozoful scolastic ”, care, spre deosebire de Aristotel, a recunoscut multe forme care nu sunt legate de materie. Concluzia cea mai generală formulată în acest context de Nolanz a fost că el a declarat materia drept principiul că * „totul produce din propriul pântece (proprio e gremio) [95, vol, I, pars П, p. 312]. În acest context, sursa formelor, a întregii infinite diversități calitative a ființei, nu mai este Dumnezeu, ci materia. Orice panteism este în principiu anti-creationist. În virtutea panteismului naturalist, Giordano Bruno, care a ascuțit în mod conștient opiniile care se întorceau la Avicenna, Averroes și în special Avicebron și David din Dinant, a făcut din anti-creaționism cel mai important pilon al filosofiei sale naturale. Naturalismul lui Nolanz devine de fapt materialism aici.

Materia, considerată în unitatea sa cu forma, se identifică cu natura. Bruno dezvoltă sistematic înțelegerea lui Renaștere ca fiind multi-calitativă, vie, în continuă schimbare - o viziune care a predominat în general în antichitate. Ca și alți filozofi ai naturii Renașterii (precum și antici), el pornește de la ideea identității micro- și macrocosmosului, a omului și a universului, a universului. Deoarece, spre deosebire de Kuzan, zeul de fapt infinit din operele lui Nolanz amintește destul de rar de omniprezența sa, unitatea micro- și macrocosmosului este interpretată de el mai naturalist. „Toate lucrurile sunt în univers și universul este în toate lucrurile; noi suntem în ea, ea este în noi” (92, p. 278).

Interpretarea naturii în lucrările lui Bruno este aproape întotdeauna organică - proprietățile senzuale și intelectuale ale microcosmosului sunt transferate întregii naturi. Cel mai important rezultat al unei asemenea analogii este interpretarea hilozoistă și panpsihică a tuturor și a fiecărei ființe. „Lumea este animată împreună cu toți membrii ei” [92, p. 208], iar sufletul este „cea mai apropiată cauză formativă, forța interioară inerentă fiecărui lucru” [95, vol. I, Par. II, p. 313]. În același timp, acționează și ca o substanță spirituală cuprinzătoare – platonic-neoplatonic

suflet mondial, al cărui concept a fost abordat în mod repetat de mulți filozofi medievali, cel mai adesea neortodocși și care a devenit unul dintre principalele concepte ontologice și epistemologice ale filosofiei Renașterii. Am cunoscut-o când luăm în considerare ontologia lui Cusan (și cu atât mai mult platonicienii florentini), dar rolul ei în filosofia naturală a lui Nolan este și mai mare. Într-o lucrare atât de importantă a lui precum dialogul „Despre cauză, început și unic”, conceptul de suflet al lumii înlocuiește de fapt conceptul de Dumnezeu însuși (care, după cum am văzut, nu este deloc la Nicolae de Cusa).

Acest tip de substituție se datorează în mare măsură faptului că o anumită „minte universală”, un intelect universal, este recunoscut ca cel mai important atribut al sufletului lumii. Adevărat, autorul vorbește despre trei varietăți de intelect - cel divin, cel mondial și o multitudine de cele private, dar rolul decisiv este atribuit lumii (care este veriga centrală, de legătură a acestei triade platonice).

Datorită activității sale, este posibil să se explice integritatea oricărui lucru, în special a organismului și a întregii lumi, care este asemănată cu acesta. Deși Bruno a respins unele prevederi ale filozofiei aristotelice (în special interpretarea acesteia asupra materiei), el a dezvoltat în general aceeași viziune organică asupra lumii, exprimată în primul rând subliniind natura teleologică a activității organismului și, odată cu aceasta, a întregii lumi. Aflarea scopului existenței diverselor lucruri, plante, animale și cu atât mai mult o persoană, din aceste poziții, constituie sarcina principală a cercetătorului.

Interpretarea teleologică a ființei lui Bruno este, de asemenea, strâns legată de convergența naturii și a artei în rândul unui număr de filozofi renascentist, pe care am remarcat-o de mai multe ori. Armonia și frumusețea naturii, care este imposibilă fără a înțelege oportunitatea ei în mare și mic, poate fi explicată, potrivit lui Nolanz, doar prin faptul că mintea universală acționează ca „acea inteligență artistică care, din interiorul materiei seminale, unește oasele, întinde cartilajul, scoate arterele, umflă porii, țese fibre, ramifică nervii și aranjează întregul cu atât de mare pricepere” [92, p. 204]. Natura este plină de creativitate inconștientă (pe care o pretindea și Aristotel), iar natura umană este doar o imitație a acesteia.

Fără sufletul lumii și mintea universală inerentă acestuia, fără substanța spirituală, ale cărei particule sunt prezente în toate lucrurile, acest tip de creativitate ar fi imposibil. Dacă 6*

Dacă sufletul lumii ar fi interpretat doar ca o substanță spirituală care există complet independent (cu astfel de interpretări cititorul se găsește în lucrările lui Bruno), nu ar fi ușor să-l clasificăm drept materialist. După cum am menționat deja, panteismul, chiar și naturalist, nu poate fi pe deplin identificat cu materialismul. Cu toate acestea, trebuie avut în vedere că Bruno însuși, parcă și-ar fi rezumat doctrina ontologică, a subliniat că ultimul, cel mai profund început al universului este o anumită substanță unică în care corpul și spiritualul, materialul și formalul, posibilitatea și realitatea. coincide. Așadar, se afirmă în numele unui adept al lui Bruno în dialogul menționat mai sus, „descoperim o substanță dublă - una spirituală, alta corporală, dar în ultimă analiză ambele sunt reduse la o singură ființă și o singură rădăcină” [92, p. 247]. Cu mult înainte de Bruno, David din Dinantsky a numit acest tip de „rădăcină” zeu, iar în secolul următor Spinoza l-ar identifica atât cu substanța, cât și cu natura.

Esența materialistă a învățăturii lui Bruno devine deosebit de evidentă dacă se coboară de la nivelul ontologic la nivelul însăși al filosofiei naturale, care este direct legată de interpretarea naturii. Așa este, de exemplu, poziția sa, conform căreia substratul material, în principiu, rămâne neschimbat, indiferent câte schimbări și tranziții sunt efectuate în anumite schimbări și transformări naturale. Deci, sămânța devine tulpină, pe ea crește o ureche, din care se obține pâine, transformându-se în suc gastric, transformându-se în sânge, dând naștere unei sămânțe complet diferite, devenind un embrion, din care o persoană ia naștere și crește, în cele din urmă se transformă într-un cadavru, se descompune în pământ, care la rândul său devine piatră etc. (vezi 92, p. 230). Materialismul naturfilosofic este cuprins și în vederile tradiționale, care au loc încă din cele mai vechi timpuri, cu privire la elementele principale, sau elementele care formează, ca să spunem așa, corpul naturii. Această viziune calitativă a fizicii antice a fost acceptată atât de interpretările scolastice ale naturii, cât și de filosofia naturală renascentist. Pentru Bruno, a devenit un element primordial al vederilor sale cosmologice.

Idei despre o nouă cosmologie. Cadrul dualist al cosmologiei aristotelice, care a contrastat lumea pământească cu schimbarea continuă, realizată prin tranziția reciprocă a patru elemente tradiționale - pământul,

apă, aer și foc - prin schimbul calităților de cald și rece, uscat și umed, cu cosmosul ceresc, a cărui imuabilitate a luminilor era garantată de o specială, „a cincea esență”, eterul nepieritor din care constau, a păstrat o semnificaţie de nezdruncinat pentru viziunea religios-scolastică asupra lumii a Evului Mediu. Descoperirea lui Copernic, care a schimbat radical sistemul astronomic al lui Ptolemeu, a împins limitele cosmosului aristotelic, cu toate acestea, în principiu, nu a schimbat natura cosmologiei în sine (care a fost o parte integrantă a fizicii peripatetico-scolastice). Viziunea naturalist-panteistă consecventă a lui Bruno l-a condus la o revizuire radicală a acesteia.

Pe baza prevederilor cosmologiei lui Cusan, Nolan a fost primul care a observat semnificația sa promițătoare pentru sistemul astronomic copernican și a regândit-o. Dacă, așa cum ne învață autorul cărții „Ignoranța științifică”, centrul universului este pretutindeni, iar circumferința sa nu este, în esență, nicăieri, atunci nu este nevoie, împreună cu Copernic, să declarăm centrul universului Soarele și, împreună cu Aristotel (și nenumărații dintre adepții săi, inclusiv Copernic) să vadă în așa-numita sferă a stelelor fixe granița de neclintit a spațiului. Soarele nu este un centru absolut, ci doar un centru relativ al universului, și anume lumea noastră. Mai mult, Soarele nostru nu este singurul din univers. În acest context, Bruno a reorientat cosmologia panteistă către cosmologia atomiștilor antici, în primul rând Democrit.

Unul dintre aspectele viziunii panteiste asupra lumii a constat în identificarea infinitului actual cu infinitul absolut al spațiului și

infinitul potențial cu nenumărabilitatea lumilor existente în el. Ceea ce Aristotel, Ptolemeu, scolasticii, precum și Copernic, păreau a fi ultima sferă de stele fixe care închidea cosmosul, Bruno, reînviind ideile cosmologice ale lui Democrit, a declarat sorii altor lumi îndepărtate de noi la distanțe colosale. În consecință, nu numai Pământul nostru este o planetă „obișnuită” a sistemului solar, care a rezultat deja din teoria lui Copernic, ci Soarele însuși este doar una dintre nenumăratele stele. Mai mult decât atât, fantezia creativă a lui Bruno l-a condus la o afirmație și mai îndrăzneață că nu numai Soarele nostru are planete care îl însoțesc, ci și stelele, precum Sorii îndepărtați, au și sateliții lor - o vedere confirmată de astronomie doar în lumea noastră.

secol. Acestea și alte idei astronomice ale lui Nolanz sunt un exemplu al influenței fructuoase a filozofiei asupra astronomiei.

Cosmologia infinitistă a lui Bruno a echivalat astfel Pământul cu toate celelalte planete ale sistemului solar, iar aceasta din urmă cu toate nenumăratele sisteme stelare. Baza filozofică naturală a unei astfel de ecuații a fost convingerea lui Bruno că pământul, apa, aerul și focul formează nu numai lumea noastră pământească, ci și toate celelalte planete ale sistemului solar, la fel ca toate stelele cu sateliții lor. Astfel, cel mai important pas a fost făcut spre depășirea dualismului aristotelico-scolastic dintre pământesc și ceresc și afirmarea omogenității lor fizice. În același timp, nici eterul nu a fost respins de Nolanz, ci a fost recunoscut drept principiul universal care este răspândit în spațiul nemărginit al universului. În acest moment al cosmologiei sale, Bruno s-a abătut de la cosmologia infinitistă a atomiştilor, pentru care condiţia indispensabilă pentru mişcarea atomilor şi a tuturor lumilor formate de ei era vidul cosmic absolut. Bruno, pe de altă parte, a recunoscut mai degrabă un vid relativ plin de eterul universal, interelemental („regiunea eterică incomensurabilă”), o substanță cosmică universală. Ea este (totuși, împreună cu alte patru elemente) cea care formează pântecele creator inepuizabil al materiei.

Bruno a extins principiul organic al filozofiei sale naturale la întregul cosmos. Sufletul universal al lumii, ca intelectualitate specială, pătrunde în fiecare corp ceresc, în fiecare planetă, formându-și principiul activ interior, fără de care motivul mișcării lor ar fi complet de neînțeles. Cu toată natura fantastică a acestor vederi, nu trebuie să uităm că într-o epocă în care mecanica cerească abia începea să prindă contur, pe de o parte, iar filozofii căutau să găsească sursa automișcării planetelor și mai ales a stelelor, fără recurgerea la ajutorul atotputerniciei divine, pe de altă parte, apelul la anumite principii spirituale interne ale acestora era o formă necesară de explicare a fenomenelor cosmice.

O altă manifestare nu mai puțin importantă a organicismului universal, cosmic, hilozoismului și panpsihismului a fost convingerea lui Bruno nu numai de animație, ci și de populația nenumăratelor lumi. În virtutea unei astfel de convingeri, Universul s-a transformat cu adevărat în Univers. În același timp, Bruno și-a asumat existența unor forme diferite

viata, senzuala si inteligenta, diferita de cele care au loc pe Pamant. Desigur, această idee a lui Nolanz a fost complet speculativă, deoarece nici acum nu a primit nicio confirmare științifică și empirică. Cu toate acestea, semnificația sa pentru stabilirea unității fundamentale a Universului-Univers a fost colosală și a devenit unul dintre principalele puncte de acuzare a autorului de erezie de către Inchiziția romană.

O altă problemă uriașă s-a confruntat cu organicismul lui Bruno în legătură cu afirmația sa categorică despre nenumărabilitatea lumilor, în plus, animate și locuite. Nu doar că o astfel de cosmologie a contrazis mitologia creștină, în virtutea căreia Dumnezeu a creat o singură lume, concentrată în jurul Pământului, creată doar pentru om. Ideea este, de asemenea, că viziunea organică asupra lumii, care își primește expresia fundamentală în interpretarea teleologică a fenomenelor sale, necesită, în principiu, un cosmos unic și finit (cum era la Aristotel). Este posibil ca în fața acestor dificultăți ontologice enorme, Bruno (care a folosit foarte rar cuvântul „mecanic” în raport cu natura și cosmosul) deja în dialogurile italiene, iar apoi în „Acroatismul cameracenian” și mai ales în limba latină. poeme publicate la Frankfurt, au conturat o doctrină apropiată de atomismul antic, doctrină care, în principiu, stă la baza unei viziuni mecaniciste asupra naturii și a cosmosului (a jucat deja un asemenea rol cu Democrit și, după cum vom vedea, va joacă la fel cu un număr de filozofi ai secolului al XVII-lea).

Cu toate acestea, această învățătură a lui Bruno despre monada nu poate fi declarată necondiționat atomistă. Trebuie doar argumentat că, în lucrările menționate mai sus, Nolanianul, mai mult decât Kuzaneții, și-a concentrat interesele pe problema minimului absolut, pe care l-a numit cuvântul grecesc monad (unitate), denotă o anumită limită absolută a divizibilitatea fiinţei.

Ca cea mai mică unitate a ființei, monada este interpretată în trei sensuri. În sens ontologic, este substanța minimă posibilă, reprezentând simultan, ca absolutul divin, atât principiile corporale, cât și cele spirituale (în principiu, absolutul divin a fost și el interpretat în același mod, așa cum am discutat mai sus). În sens fizic, a fost interpretat ca un atom de Democrit și Epicur. În sens matematic (care a fost de mare interes pentru Bruno), monada a fost înțeleasă de el ca un punct de formare

o linie care alcătuiește un plan, care la rândul său alcătuiește orice corp geometric.

Momentele analitice ale monadologiei Nolan ¡ne aduc la concepțiile epistemologice* ale lui Bruno, deși intuiția ontologică a stat în prim plan pentru el ca filozof al naturii.

Vederi gnoseologice și etice ale lui Nolanz. O astfel de intuiție este, desigur, imposibilă fără cunoștințe senzoriale și am văzut mai sus că în Telesio este recunoscută ca o varietate decisivă a activității cognitive care oferă unei persoane noi cunoștințe. Găsim un alt sistem de vederi epistemologice la Bruno. Era departe de interesele în știința naturală experimentală în curs de dezvoltare, care a întărit pe Telesio și pe mulți alți filozofi ai epocii în poziții de empirism și senzaționalism. Hilozoismul lui Nolanz a fost un element al vederilor sale organice generale. Practic nu avea niciun interes pentru experiment, dar, pe de altă parte, credința lui în mintea umană, înrădăcinată în esență în tradiția neoplatonică și întărită de teoria lui Copernic (precum și de interesul lui Bruno pentru matematică), era enormă, s-ar putea spune, decisiv.

De aici și evaluarea destul de scăzută a cunoștințelor senzoriale, pe care o întâlnim în lucrările lui Bruno. Sentimentele, a subliniat el în dialogul „Despre Cauză, Început și Unul”, sunt potrivite doar pentru a „excita mintea; pot acuza, denunța și parțial să depună mărturie în fața lui, dar nu pot fi martori cu drepturi depline, cu atât mai puțin să judece sau să ia o decizie definitivă. Căci sentimentele, oricât de perfecte ar fi, nu sunt lipsite de un amestec tulbure. De aceea adevărul vine din simțire doar într-o mică parte, ca dintr-un început slab, dar nu constă în ele.

Principalul dezavantaj al senzației senzoriale din punctul de vedere al principalei viziuni asupra lumii a lui Nolanz este că „nu vede infinitul... deoarece infinitul nu poate fi obiect al sentimentelor” [92, p. 304 - 305]. Fără a anula aici, desigur, rolul complet cognitiv al simțirii (sensului), Nolanul, ca și Cusantul, pune rațiunea (raportul) mai presus de simțire, cuprinzând informații senzoriale (la a cărei colecție participă și memoria și imaginația). Rațiunea este urmată de rațiune sau intelect (intellectus). Toate aceste abilități epistemologice le-am întâlnit în Nicolae din Cusa. Desăvârșirea lor a fost intuiție, falnic

chiar deasupra minții și care avea o povară considerabilă de iraționalism, ”reflectând latura mistică a panteismului său care a predominat în acest gânditor. Nolanul în loc de cuvântul latin „intuiție” (nu atât de frecvent nici măcar în rândul cuzanilor) folosește cuvântul „minte” (mens, poate fi tradus și ca „spirit”). Funcția sa este de a introduce cea mai înaltă unitate în activitatea cognitivă a omului, aducându-l „la înțelegerea unității lumii, exprimată prin substanța divină.

Gradul de forță mentală este determinat, potrivit lui Bruno, de capacitatea unei persoane de a se ridica la unitatea maximă de cunoaștere, despre care științele tratează. Cel mai perfect matematician ar fi cel „care ar putea reduce la o singură propoziție

toate propozițiile împrăștiate la începuturile lui Euclid; cel mai excelent logician – cel care ar reduce toate gândurile la unul singur" [92, p. 285]. În spiritul tradiției platoniciene, autorul cărții „Despre cauză, început și unu" conectează puterea generalizării cu capacitatea de a „rula multiplicitatea", realizând unitatea, în timp ce apariția multiple-concretului este rezultatul împărțirea sa secvențială inversă. Desăvârșirea aspirațiilor noastre pentru începutul și substanța ființei se realizează prin înțelegerea monadei indivizibile. În procesul unei astfel de clarificări, „intelectul... recurge la simplificare pe cât posibil; ... se îndepărtează de complexitate, reducând accidentele tranzitorii, dimensiunile, desemnările și cifrele la ceea ce stă la baza acestor lucruri" [92, p. 284]. Aici se exprima deja o tendinta analitica in activitatea mintii umane, care era destinata unui mare viitor metodologic.

Unitatea, înțeleasă de intelect-minte și exprimată prin conceptul de substanță monadică, acționează în același timp ca și înțelegerea infinitității universului. Și este imposibil în afara înțelegerii dialecticii coincidenței contrariilor atât în infinit de mare, cât și în infinit mic, care a fost înțeles cu atâta profunzime de „divinul Kuzan". Cu toate acestea, după cum am văzut, el a formulat-o ca o doctrină semi-teologică. La Bruno, însă, această doctrină capătă trăsături complet naturalistice. Dacă Kuzaneții au atras exemple ale coincidenței contrariilor în principal din domeniul matematicii, atunci Nolan le vede în toate domeniile naturii și activității umane. Indiferent de zona de realitate pe care o luăm, un opus este începutul altuia. Distrugerea duce la

iubirea se transformă adesea în ură și invers, cele mai puternice otrăvuri sunt adesea cele mai vindecătoare medicamente.

Sursa conexiunii, rudenia interioară a contrariilor este o substanță infinită. În infinit se identifică linie dreaptă și cerc, centru și periferie, formă și materie, libertate și necesitate, subiect și obiect. „Cine vrea să cunoască cele mai mari secrete ale naturii, să ia în considerare și să respecte minimele și maximele contradicțiilor și contrariilor. Magia profundă constă în capacitatea de a scoate la iveală contrariile, găsind mai întâi punctul de unificare" [92, p. 291].

Bruno a rezolvat problema cardinală a credinței și a rațiunii în general în spiritul unei separări complete a subiecților lor, care nu permitea nicio amestecare în adevărul filosofiei și științei de către purtătorii cunoștințelor religioase. El credea că „credința este necesară pentru instruirea popoarelor nepoliticoase care trebuie conduse", în timp ce dovezile filozofice, adică dezvăluirea „adevărului cu privire la natura și excelența creatorului său", se adresează „nu oamenilor de rând, ci numai înțelepților care sunt capabili să înțeleagă raționamentul nostru" [92, p. 320]. Întrucât în viața reală, pentru care canoanele „adevărului" religios erau încă oficial-imperioase, iar purtătorii lor erau foarte agresivi, adevărul filozofic a suferit în mod constant de pe urma lor și a fost călcat în picioare

de ei, înflăcăratul și sincerul Nolan nu s-a sfiit în expresii. : „Măgarul sfânt, sfânta tocitate. O, sfântă prostie, binecuvântată ignoranță” [92, p. 458].

Cu religiozitatea dogmatică oficială, care s-a străduit să supună toate sufletele fără excepție și era plină de multe superstiții, Bruno a contrastat religiozitatea filozofică, la care mulți umaniști aspirau cu insistență. „Noi, într-un mod diferit”, a scris el în lucrarea latină „Despre nemăsurat și nenumărat”, „mai degrabă decât ticăloși și proști, determinăm voia lui Dumnezeu... misterele întunecate ale vrăjitorilor disprețuitori. O căutăm în legea irezistibilă și indestructibilă a naturii, în evlavia sufletului care a asimilat bine această lege, în strălucirea soarelui, în frumusețea lucrurilor care vin din sânul mamei noastre naturi, în adevărata ei imagine, exprimată trupesc în nenumărate ființe vii care strălucesc pe bolta nemărginită a unui singur cer, trăiesc, simt, înțeleg și laudă cea mai mare unitate ”(95, vol. I, Par. H,

Cu. 316). O asemenea „religiozitate” nu a putut primi nicio recunoaștere de la bisericii catolici, care și-au trimis admiratorul entuziast pe rug.

Contemporanii au fost cel mai uimiți de curajul lui Nolan, care s-a eliberat de credința în nemurirea sufletului individual și, prin urmare, a lui și, în ciuda acestui fapt, a mers fără teamă către moartea lui teribilă. Cu toate acestea, toți cei care au fost perplexi și surprinși nu au înțeles puterea de convingere a unui filozof care nu credea în nemurirea întărită chiar și în paradis, ci în nemurirea fundamentală a unei persoane ca o particică a integrității lumii, în plus, el era încrezător. că viața în Univers nu se limitează deloc la formele sale pământești, ci continuă pentru totdeauna într-o altă varietate pe nenumărate lumi stelare.

O astfel de convingere a fost trăită de Nolanz ca o eliberare bucuroasă a unei persoane de multe necazuri, dureri și chinuri, care îl transformă adesea într-un sclav al vieții. Mentalitatea corespunzătoare acesteia a fost exprimată într-un căutător entuziast al adevărului în apeluri la cea mai activă activitate, capabilă să depășească dorința de autoconservare, atât de imperativă pentru o persoană, în care sclavia sa înainte de viață s-a manifestat cu cea mai mare măsură. forta. Această mentalitate și activitatea determinată de ea, filozoful însuși a numit entuziasm eroic (intitulat astfel unul dintre dialogurile sale italiene). Entuziasmul eroic al lui Nolanz a fost una dintre cele mai strălucitoare și mai impresionante forme de moralitate umanistă, puternic antagonistă moralei religioase-dogmatice și scolastice oficial dominante.

Semnificația istorică a învățăturilor lui Bruno. Învățăturile și viața fără compromisuri a lui Bruno au primit multe răspunsuri în filozofia și literatura secolelor următoare. Poziția filozofiei sale naturale asupra unității fundamentale a lumilor pământești și cerești a jucat cel mai mare rol pentru progresul viziunii materialiste asupra lumii.

Afirmația despre nenumărabilitatea lumilor din univers și despre populația lor este, de asemenea, foarte importantă. Confirmarea acestuia din urmă este intens căutată de astronomia zilelor noastre. Pe de altă parte, panteismul naturalist al lui Bruno, trecut în materialism, își va găsi forma și mai consistentă la Spinoza. Organismul lui Nolanz, exprimat nu numai în hilozoism, ci și în teleologia imanentă, a primit sprijin și interpretare de la acei filozofi XVII -

XVIII, care s-au opus învățăturilor mecaniciste despre ființă. Leibniz și Schelling s-au numărat printre astfel de filozofi.

Viața și lupta lui Campanella. Viața lui Tommaso Campanella (1568-1639) a avut multe în comun cu viața lui Bruno. Fiu de cizmar, născut în orașul Stilo (în Calabria), tânăr călugăr (din același ordin dominican), purtat de ideile metodologice și filozofice naturale ale lui Telisio, și-a părăsit arbitrar mănăstirea, fugind mai întâi la Roma. , apoi la Florența și Padova (unde l-a cunoscut pe Galileo) . Sub influența lui Telesio, Campanella a scris prima sa carte, Philosophy Proven by Sensations (1591).

Interesul lui Campanella pentru filozofie și științe naturale a fost combinat cu un interes și mai profund pentru problemele sociale, precum și cele politice ale timpului său și ale patriei sale. În Calabria natală, Campanella a condus o amplă conspirație, al cărei scop nu era doar să-l elibereze de opresiunea monarhiei spaniole, ci și să realizeze transformări sociale radicale în viitorul stat liber. Dezvăluirea conspirației din 1599 a condus Campanella la o închisoare lungă și dureroasă, care a durat în total peste 30 de ani. În cele mai dificile condiții, filozoful luptei, care avea o memorie fenomenală și o mare hotărâre, a creat de-a lungul anilor multe lucrări. Cel mai important dintre ele a fost celebrul „Orașul Soarelui” – poate prima lucrare pe care autorul a scris-o în limba italiană, după anunțarea condamnării sale pe viață în 1601 – 1602. În 1613, probabil că el însuși l-a tradus în latină, iar acest text a fost publicat pentru prima dată la Frankfurt în 1623. După ce a fost eliberat din închisoare până la sfârșitul anilor 20 și mutat la Roma, filozoful scrie aici alte lucrări, dintre care cea mai importantă. - „Ateismul învins” (1630). În 1634 a fost forțat să fugă în Franța. Activitățile politice și jurnalistice ale lui Campanella au fost combinate aici cu editarea și publicarea cărților sale, scrise înainte de închisoare, în închisoare și la Roma. Cele mai importante dintre ele sunt „Despre senzația lucrurilor și magiei”, precum și „Metafizica”.

Caracterizarea de către Engels a celor mai mari gânditori și creatori ai culturii Renașterii ca titani în ceea ce privește puterea gândirii, pasiunea și caracterul, în ceea ce privește versatilitatea și învățarea poate fi atribuită cu un motiv special lui Campanella.

Fiind poet, el a spus asta într-unul din sonetele sale despre esența spirituală a vieții sale:

Sunt într-o mână de creier - și devor

Sunt atât de multe cărți încât lumea nu le poate conține.   eu

Nu pot satura apetitul lacom -

Mor de foame tot timpul.

Dorința veșnică mă chinuie:

Cu cât știu mai mult, cu atât știu mai puțin [97, p. 163].

Campanella a fost cel mai proeminent filosof al naturii la sfârșitul Renașterii, dar filosofia sa naturală a fost completată de metafizică. Predarea sa a culminat cu filozofia socială, care s-a concentrat pe conceptul său de societate ideală.

Filosofia naturală organică și metafizica. Metodologia sa de înțelegere a naturii, precum și imaginea ei de ansamblu, Campanella a atras inițial din Telesio, care a rămas pentru el cea mai mare autoritate filozofică a Renașterii. Ulterior, asimilând descoperirile astronomice ale lui Copernic, Tycho Brahe, Galileo și alte câteva idei științifice naturale, Campanella a introdus anumite amendamente la doctrina filozofică naturală teleziană (în special partea sa cosmologică), dar principiile organicismului și o interpretare pur calitativă a naturii, pe care am afirmat-o la Telesio, a rămas de neclintit.

Ca și alți filozofi ai naturii, Campanella se caracterizează prin hilozoism total, care a scos la iveală tradiția organică inițială, care nu numai că a izvorât din vechile învățături și construcții filozofice, ci, în esență, a urcat chiar și la conștiința socio-antropomorfă prefilozofică. Organismul strălucitor poate fi înregistrat în aproape toate lucrările lui Campanella, care transferă de bunăvoie proprietățile microcosmosului animal și uman în întreaga lume, în întregul univers. „Lumea este o ființă vie uriașă, iar noi trăim în pântecele ei, precum viermii care trăiesc în pântecele nostru... marea este sudoarea pământului” [97, p. DIN].

Cea mai importantă formă de hilozoism atât în Telesio, cât și în Campanella este credința lor că toate lucrurile și fenomenele naturale - chiar și elementele - au o dorință inerentă de autoconservare. Această lege totală a ființei, poate, ar trebui considerată ca un fel de principiu al individualizării, în cel mai generalizat

formă reflectând acea ascensiune grandioasă a principiului individual-personal, fără de care cultura umanismului ar fi imposibilă. „Toate ființele”, spune tratatul Despre predestinare, „simt mereu și pretutindeni dragoste pentru sine” [100, vol, I, p. 134].

Organismul lui Campanella are și o altă trăsătură definitorie, și anume, o interpretare calitativă a lucrurilor și a fenomenelor naturale. De asemenea, poate fi considerată o consecință firească a metodologiei senzaționaliste. Consecvența lui Campanella în acest sens este evidențiată de respingerea lui a doctrinei atomiste a lui Democrit-Epicur (în special „Ateismul oprit”), căci această doctrină a dus la o reducere a calitativului la cantitativ. În timp ce era încă în închisoare, filozoful rebel l-a apărat pe Galileo, care a fost adus în fața justiției de Inchiziția romană pentru convingerile sale științifice. În același timp, Campanella și-a subliniat dezacordul cu Galileo, considerându-se „fizician”, iar Galileo „matematician”, străduindu-se să reducă totul de calitate (de exemplu, aer și apă) la o combinație de atomi fără calitate.

Poate că nucleul principal al viziunii organice asupra lumii este dorința constantă a campionilor săi de a dezvălui cea mai largă interconectare și interdependență posibilă a obiectelor, fenomenelor și proceselor din lume, din univers. În acest sens, atitudinea lui Campanella față de astrologie, care nu se despărțise încă de știința astronomică în Renaștere, a apărut adesea împreună cu ea într-un fel de complex unic, pare foarte ciudată. În urma lui Pomponazzi, autorul cărții Orașul Soarelui a considerat astrologia o cunoaștere destul de științifică și a susținut, de exemplu, că „schimbarea... timpurilor depinde de cauzele universale, adică de cele cerești, și deci de toate acțiunile noastre. sunt posibile supuse acțiunii cerului” [97, Cu. 208]. În același timp, spre deosebire de susținătorii „astrologiei judiciare”, care au legat destinele individuale ale oamenilor de acțiunea corpurilor cerești și au eliminat de fapt libertatea voinței umane, Campanella nu numai că nu a negat-o, dar, pe dimpotrivă, a subliniat-o foarte mult. În Orașul Soarelui, el a subliniat ce exemplu de libertate a voinței sale a dat un filozof venerat de solarii, căruia dușmanii nu puteau stoarce nici măcar un cuvânt de mărturisire în timpul unei crunte torturi de patruzeci de ore (autorul a dat un exemplu aici din propria sa biografie).

Teleologismul este o altă expresie necesară a Organicismului în Campanella. Fără stabilirea de obiective și obiective-

Nu există „artă” umană sau naturală în creație. Teleologismul necesită, în principiu, o lume finită.

Chiar și recunoscând pluralitatea lumilor („sisteme”) într-un singur univers, Campanella îl opune lui Dumnezeu ca principiu al unității, infinitul adevărat (adică actual). „Dacă lumea nu este infinită, atunci Dumnezeu este infinit” [42, I, p. 425]. Înaintea lui, universul, oricât de mare ar fi, este terminat și, prin urmare, depinde de Dumnezeu. Mai sus, am caracterizat poziția similară a lui Telesio ca fiind deistă, dar această afirmație ar trebui limitată, deoarece deismul (cum vom vedea mai târziu), minimizând funcțiile lui Dumnezeu în raport cu lumea, era de obicei combinat cu interpretarea sa mecanicistă. Campanella este cel mai strălucit organicist.

Vorbind despre Dumnezeu, noi, în esență, am depășit deja filosofia naturală a lui Campanella și am intrat în câmpul metafizicii sale. Se prezintă în el mult mai intens decât în Telesio. Aici Campanella abandonează neapărat metodologia sa senzaționalistă, care în principiu operează doar în domeniul fizicii. O persoană, pe lângă sentimente, are și rațiune și, cel mai important, intuiție. În spiritul tradiției care a predominat în filosofia medievală, autorul în lucrarea sa „Despre senzația lucrurilor și a magiei” oferă îngerilor și demonilor darul intuiției, exprimând mii de gânduri într-o formă fără cuvinte. Deși acest lucru nu este dat unei persoane, el este încă înzestrat cu o particulă de intuiție divină.

În metafizica lui Campanella, influența tradiției neoplatonice (percepută, poate, prin Patrizzi) este clar palpabilă. Cea mai importantă poziție a metafizicii lui Campanella afirmă existența primelor principii, sau primordialități, inerente oricărei ființe - Puterea, Înțelepciunea și Iubirea. Ele sunt strâns legate atât de individul, cât și de ființa socială a unei persoane.

Omul, ca ființă liberă, este o ființă activă, într-un fel sau altul revenind la practică. Ca atare, „omul imită toată natura și pe Dumnezeu” [42, I, p. 422]. În această legătură ne întâlnim din nou cu ideea de magie naturală. Timp de mai bine de un secol, separând timpul lui Campanella de timpul lui Pico, această idee, reflectând adâncirea omului renascentist în natură și întărirea puterii asupra acesteia, a devenit foarte puternică. Un contemporan mai în vârstă al Campanellei Giambatista della Porta (1535-1615), cu care calabrianul era familiar chiar înainte de închisoarea sa în temnițele spaniole, în 1589 a publicat

cartea „Magia naturală sau miracolele lucrurilor naturale”, în care a prezentat o serie de idei interesante (de exemplu, ideea unui telescop construit la începutul secolului următor).

Alături de magia naturală, Campanella a recunoscut și magia artificială. Exprimă cu mare forță divinitatea omului, ridicându-se în opera sa și deasupra naturii, de exemplu, invenția telescopului, cu ajutorul căruia Galileo a văzut pe cer ceva ce nimeni nu bănuise înaintea lui. Un alt exemplu de magie artificială este invenția artileriei.

Filosofia socială și idealul unei societăți juste. Întrebările socio-politice și socio-filosofice ocupă nu mai puțin, dacă nu mai mult, loc în lucrările lui Campanella decât întrebările generale filozofice, natural-filosofice și cosmologice. Problema omului ca ființă divin-naturală și în același timp socială, în esență, a fost întotdeauna în centrul reflecțiilor și cercetărilor sale.

După cum s-a menționat, unul dintre principalele principii ontologice ale lui Campanella (precum și mulți alți filozofi ai acelei epoci și ale epocilor ulterioare) este principiul autoconservării tuturor

lucrurilor naturale și cu atât mai mult al omului (de la care acest principiu antropomorfizat a fost primul dintre toate derivate). S-ar părea că acest principiu ar trebui neapărat să-l împingă pe filosof în direcția pur individualismului în interpretarea omului și a socialității în care este întotdeauna inclus. Am văzut mai sus exemple de astfel de interpretări ale lui Valla și Machiavelli. Am văzut valabilitatea unor astfel de interpretări și în fața tradiției feudal-teologice, care neglija nevoile și cerințele persoanei individuale, împotriva cărora umaniștii s-au răzvrătit.

În același timp, mulți dintre ei, deja în epoca Renașterii timpurii, erau conștienți de limitările pur individualismului și s-au orientat spre înțelegerea socialității, fără de care o persoană nu poate exista și care trebuie îmbunătățită cât mai mult posibil. În acest sens, se poate sublinia că poate principala problemă a oricărei doctrine socio-filosofice este problema relației incredibil de complexe dintre individ și societate. Unul dintre meritele durabile ale filozofiei Renașterii constă în faptul că, punând până atunci problema personalității cu o profunzime fără precedent, ea a căutat simultan să rezolve problema socială.

sti. Acest lucru era caracteristic mai ales acelor gânditori cu o conștiință și onoare profunde care, deși aparțineau prin origine claselor conducătoare, erau pătrunși de cea mai mare simpatie pentru masele de oameni, a căror suferință nu a scăzut, ci a crescut în această eră a semifeudalism-semi-capitalism. Printre cei mai semnificativi dintre acești gânditori a fost Thomas More. Acum, un secol mai târziu, Tommaso Campanella a devenit unul.

El a înregistrat în mod repetat simpatia pentru dezastrele claselor de jos urbane și rurale pe paginile diferitelor sale lucrări. În plus, spre deosebire de More, el aparținea de fapt rangurilor inferioare ale societății, dar cu o energie indestructibilă și o muncă asiduă, tânărul gânditor și visător și-a făcut drum în primele rânduri ale intelectualității. Mai presus de toate, era deprimat de situația oamenilor din Calabria natală, unde răul făcut de stăpânii locali era agravat de opresiunea străină, spaniolă. Stratificarea socială în vârfuri parazite, care erau leneși și lânceau de lenevă și diverse vicii, și în masele, a căror bază era legată de o muncă fără speranță, în timp ce mulți oameni care ocupau o poziție puțin mai înaltă au fost forțați într-un fel sau altul să slujesc acestor conducători inactivi, fiind supuși influenței lor discreditatoare, sunt consemnate în Regatul Napoli de către autorul cărții Orașul Soarelui. El credea că o imagine similară poate fi observată în aproape întreaga lume creștină.

Spre deosebire de Mor, Campanella a căutat în mod activ să schimbe aceste ordine sociale, care umilesc o persoană și îi distorsionează ființa. Nu numai că a visat la o cu totul altă societate, precum autorul Utopiei, dar, ca Müntzer, a luptat și pentru o restructurare revoluționară a relațiilor sociale. Când o conspirație majoră, concepută nu numai pentru a răsturna dominația spaniolă, ci și pentru a stabili un sistem de proprietate și egalitate socială, a fost învinsă,

Campanella, inspiratorul său ideologic și unul dintre principalii organizatori, fără să aibă încă un verdict final, a început să scrie „Orașul Soarelui”, conturând principalul său program social.

Narațiunea de aici (asemănătoare cu „Utopia”) este condusă în numele unui anume navigator genovez, care, în timpul călătoriei sale în jurul lumii, a vizitat insula Tapro-banu (probabil Ceylon, actuala Sri Lanka),

unde a observat o stare complet neobișnuită pentru acea vreme; dispozitiv; ale cărui moravuri și viață îi descrie interlocutorului său (în acest caz, nu vorbim despre întreaga insulă, ci despre cel mai important oraș-stat al ei, numit orașul Soarelui). Esența lor, subliniată de mai multe ori în paginile acestei lucrări (precum și în tratatul „Despre cel mai bun stat”), este că oamenii, care cu doar câteva decenii în urmă au fugit aici din India, „au hotărât să meargă pe o cale filozofică. a vieții ca comunitate” [97 , Cu. 45], creând o astfel de structură de stat care nu vine de la Dumnezeu, ci este un rezultat direct al activității minții umane [vezi. 97, p. 136, 138].

Viața comunală, ca și în Utopia, se bazează pe absența proprietății private în acest oraș-stat și pe munca universală și bine organizată, la care solarele sunt mereu răsfățate cu bucurie. Această trăsătură decisivă a vieții lor le oferă un avantaj uriaș asupra aproape întregii omeniri și constă în faptul că nu au nici săraci, nici bogați, drept urmare „nu ei slujesc lucrurile, ci lucrurile le servesc” [97]. , p. 71]. Independența față de lucruri permite solarelor să nu-și distrugă propria individualitate în surmenaj. Durata sa este chiar mai scurtă decât în Utopia - patru ore. Astfel, idealul umanist al egalității fundamentale a oamenilor se transformă în idealul unei societăți juste. În comparație cu îndepărtatul prototip platonic, binecunoscut lui Campanella, sistemul social al solarii se distinge în principiu prin omogenitate socială.

De mare interes teoretic este justificarea lui Campanella a normalității vieții de către comunitate, corespondența ei cu natura umană, renunțată la egoism. La prima vedere, acest tip de justificare este ilogic, deoarece contrazice principiul autoconservării căruia îi este supusă toată existența și care, s-ar părea, împinge în mod necesar oamenii către interesul individualist. Între timp, filosoful și revoluționarul italian este un dușman implacabil al individualismului, care este inseparabil de interesele proprietății private. Principalul dușman pe care autorul îl luptă în „Ateismul învins” este machiavelismul, care a interpretat viața socială și de stat ca fiind inseparabilă de interesele egoiste, fără de care natura umană se presupune că este de neconceput. Campanella a numit machiavelianismul în această lucrare ciuma timpului său, pentru că aproape toți politicienii (spune el într-o altă lucrare) nu fac

ei nu cred nici în Biblie, nici în Coran, în esență, nu îl consideră nici pe papă, nici pe Calvin, pentru că își subordonează toate activitățile în folosul lor.

Pe exemplul lui Thomas Müntzer, am observat ascuțirea socială a panteismului, în virtutea căreia egalitatea comunală a oamenilor corespunde prezenței omniprezente a lui Dumnezeu, în timp ce închiderea lor în interesele și lumile lor individuale, însoțită de obicei de dorința de extindere. proprietatea lor, reprezintă „nefietatea", care este necesară eradicarea fără milă. Motivele panteiste din Campanella, după cum am văzut, nu sunt intens exprimate. Dar Dumnezeu în niciun caz nu dispare din paginile Orașului Soarelui. De exemplu, citim aici că „nu fii păcat în Dumnezeu, ci păcate în afara lui Dumnezeu. Dar în afara lui Dumnezeu nu putem fi decât pentru noi înșine și în raport cu noi, și nu pentru El și nu în raport cu El..." [97, p. 115]. 164].

Cu toate acestea, rațiunea nevoii de viață în comunitate este realizată de Campanella nu atât cu ajutorul conceptului de Dumnezeu, cât pe baza conceptului său organic total de ființă. Integritatea, atât de evident manifestată în toată natura, trebuie realizată în viața socială. În acest sens, autorul tratatului „Despre cel mai bun stat" se referă și la doctrina stoică a dreptului natural cu naturalismul său inerent, în virtutea căreia „totul este comun" [97, p. 151], iar oamenii sunt obligați să imite natura. În viața albinelor, de exemplu, există o egalitate fundamentală, deși au și „șefi", „aleși" chiar de natură. Principiul organicismului, așa cum este aplicat societății, înseamnă că „în primul rând, trebuie să ai grijă de viața întregului și apoi a părților sale" [97, p. 89]. Este foarte greu de urmat acest principiu, de a-l realiza, pentru că autorul Cărții Orașul Soarelui nu recunoaște deloc egalitatea naturală deplină a oamenilor, care, desigur, nu pot fi comparați cu albinele în acest sens.

Dar deja Platon în „Statul" său a arătat cum statul, acest om pe scară largă, se formează din inegalitatea înnăscută a oamenilor, din diferența sufletelor lor. Platon a pornit din mitologia sa referitoare la existența necorporală a sufletelor, absorbind în diferite grade lumina intelectualizantă a ideilor autoexistente, care determină soarta lor în realitate.

noe, viața trupească, pământească. Campanella, desigur, era departe de o asemenea mitologie. El explică diferența naturală a oamenilor într-un mod mai „științific", tocmai prin faptul că fiecare persoană se naște sub o anumită combinație de luminari și stele, de unde și diferența de abilități umane. Astfel, doctrina mitologică de a explica inegalitatea oamenilor s-a schimbat în astrologic. Dar mai important este rezultatul său social - inegalitatea, diferența dintre abilitățile umane. Noutatea fundamentală a Starii Soarelui în comparație cu toate celelalte constă în faptul că este realizată pe principiile singurei filozofii adevărate, „științifice", pe care autorul, desigur, a considerat-o metafizica sa.

- După cum se poate observa din sistemul social descris al stării Soarelui, abilitățile oamenilor care îl locuiesc joacă un rol decisiv în destinul lor social. Cu toate acestea, soarta lor personală, atât de fatal predeterminată la Platon de calitățile sufletelor scoase din existența lor necorporală, nu este nicidecum fatală în determinismul astrologic al lui Campanella. O persoană cu liber arbitru se străduiește să dezvolte la maximum abilitățile inerente lui la naștere. În consecință, destinul individual al unei persoane este alcătuit atât din propriile sale înclinații care nu depind de el, cât și de ceea ce va arăta el în viața sa.

Principalele caracteristici ale stării Soarelui. În starea Soarelui există o diviziune a muncii. Cea mai importantă manifestare a sa este separarea travaliului psihic de munca fizică. Aici Campanella a fost ghidat de „Statul” lui Platon, dar, desigur, și-a modificat serios ideile în conformitate cu sarcinile epocii sale. Aristocrația filozofică a lui Platon, gestionând cu autoritate polisul antic ideal, este înlocuită de aristocrația specialiștilor care au avut deosebit de norocoși la naștere. Cel mai înzestrat dintre ei, numit Metafizicianul sau, mai înțeles, Soarele, adesea notat prin semnul ©, stă în fruntea întregului stat. Cunoașterea sa extrem de profundă a tuturor principiilor metafizicii și teologiei include organic cunoașterea științelor fizice, matematice, astrologice, istorice, religii etc.

În condițiile specializării crescânde a cunoștințelor științifice, Metafizicianul întruchipează cea mai înaltă unitate a cunoștințelor științifice. Fiind idealul „omului universal” (prototipul său posibil este Pico della Mirandola), el deține și o artă atât de importantă precum pictura.

Șeful statului nu se sfiește de ocupația reinelor. Dar el nu este capabil să gestioneze singur Statul Solar. Metafizicianul se bazează în primul rând pe cei trei asistenți principali, realizând cele trei principii de bază ale ființei - pe Putere, Înțelepciune și Iubire. Puterea guvernează afacerile militare, Înțelepciunea guvernează științele, iar Iubirea guvernează alimentația, procrearea și creșterea. Fiecare dintre ei se bazează pe specialiști și mai restrânși (Gramatică, Logică, Fizică, Politică, Etică, Economist, Astrolog, Astronomer^ Geometru etc.).

Toți conducătorii din orașul Soarelui sunt doar patruzeci de oameni. Ierarhia subordonării lor în patru etape este în întregime determinată de abilitățile și cunoștințele lor. Cu toate acestea, de două ori pe lună în starea Soarelui, se întrunește Marele Sfat - o adunare populară care poate schimba persoanele conducătoare, cu excepția celor mai înalte patru - Metafizica și cei trei asistenți ai săi. Dar și ei sunt obligați să renunțe la funcțiile lor de conducere de îndată ce apar persoane care le depășesc în abilitățile și cunoștințele lor.

Una dintre cele mai importante trăsături ale vieții sociale a solariilor, spune autorul tratatului „Despre cea mai bună stare”, este că acestea „au dus la nimic legăturile de familie” [97, p. 157]. Pe

lângă rolul decisiv al abilităților umane, această trăsătură a vieții lor este determinată și de faptul că nu există o familie monogamă în Statul Solar. Urmând exemplul „Statului” lui Platon, autorul „Orașul Soarelui” consideră că absența proprietății private este compatibilă doar cu absența unei familii individuale (și invers). Problema producerii de descendenți cu drepturi depline este una dintre cele mai dificile sarcini ale metafizicianului asistent pentru afaceri amoroase, deoarece el trebuie să țină cont cu atenție de caracteristicile individuale ale părinților, să calculeze cu exactitate poziția stelelor în timpul conceperii și nașterii copii, etc. Grijile lui continuă după hrănirea copiilor, când încep să crească. Se caracterizează printr-o serie de trăsături umaniste interesante (de exemplu, în primii ani, cunoștințele sunt dobândite de către copii în procesul jocurilor). Deja în anul al șaptelea, copiii încep să studieze științe, iar pe viitor își îmbină studiile cu meșteșugurile și munca în domeniu. În procesul unui astfel de studiu, abilitățile și înclinațiile lor sunt dezvăluite.

Toate acestea, luate împreună, fac ca munca lor pe termen scurt să nu fie deloc împovărătoare pentru ei. Nu există soiuri disprețuitoare de muncă (mai ales onorabilă este asimilarea

câte meșteșuguri sau arte), deci nu se mai păstrează sclavi în Utopie. Munca, neimpusa de nimeni, este foarte productiva, si de aceea solarii nu au nevoie de nimic cu modestia nevoilor lor. O mare parte din timpul pe care îl au în afara programului de lucru este dedicat dezvoltării abilităților mentale și corporale, precum și sarcinii de asimilare a științelor (din nou, în primul rând, naturale).

O trăsătură târzie a Renașterii solare constă în rolul mare pe care acestea îl joacă în diverse invenții și îmbunătățiri tehnice - în agricultură, atunci când se deplasează pe nave folosind mecanisme fără vâsle și pânze, sau pe vagoane capabile să se deplaseze împotriva vântului . De asemenea, au inventat ochelarii de lunetă, cu care poți vedea stelele ascunse și țevile auditive, făcând posibilă auzirea armoniei cerești. Nu este nimic surprinzător în faptul că majoritatea solarii trăiesc o sută de ani, iar unele două sute!

Legislația și moralitatea solarium-urilor este foarte simplă, scurtă și clară. Toate sunt sculptate pe o placă de cupru la intrarea în templu. De fapt, ei se rezumă la regula Evangheliei: ceea ce nu vrei pentru tine, nu le face altora și ceea ce vrei ca oamenii să-ți facă ție, fă-le lor [vezi: Matei, 7, 12, și Luca, 6, 31] [97, p. 118].

Religiozitatea solarelor este, de asemenea, simplă și raționalizată. Cultul Soarelui mărturisește influența tradiției neoplatonice și corespunde ideilor natural-filosofice ale lui Campanella însuși. Poziția asupra nemuririi sufletului individual este una dintre principalele dogme religioase (ca în „Utopia”). Preoții (preoții) nu constituie o categorie specială de reprezentanți ai muncii mintale (spre deosebire de „Utopia”). Funcțiile preoților sunt îndeplinite de cei mai înalți conducători, începând cu însuși Metafizicianul, care

unește autoritățile laice și cele spirituale. Astfel, religia se face dependentă de filozofie, de cunoaștere.

În concluzie, nu se poate să nu amintim de convingerea solarelor că „întreaga lume va ajunge să trăiască după obiceiurile lor” [97, p. 89]. Această convingere exprima credința categorică a lui Campanella în corectitudinea doctrinei sale filozofice și sociale.

8. UNELE INTERROGĂRI ALE FILOZOFIEI RENAȘTERII ÎN LITERATURA CERCETĂRII

4

Semnificația oricărei doctrine filosofice, și cu atât mai mult a unei întregi epoci de dezvoltare filosofică, poate fi considerată direct proporțională cu volumul literaturii care apare în viitor. Dezvoltarea directă a învățăturilor și ideilor filozofilor Renașterii, atât pozitive, cât și negative, a fost realizată de mulți filozofi ai secolului al XVII-lea. și vor fi discutate în secțiunea următoare. În secolul al XVIII-lea, în epoca așa-zisului Iluminism (în primul rând în Franța și în alte țări), filozofii burgheziei revoluționare de atunci au acționat ca succesori de facto ai umaniștilor Renașterii, ascuțind critica religiei creștine caracteristică multor dintre ei, aducând-o într-o serie de cazuri la ateismul consecvent, depășind -mers în acest sens marea majoritate a umaniștilor.

Problematica umaniștilor Renașterii are o trăsătură care o distinge în procesul istoric și filozofic. Această trăsătură constă în interacțiunea extrem de strânsă și multifațetă a învățăturilor și ideilor filozofice ale Renașterii cu cea mai bogată cultură a umanismului. Desigur, fiecare epocă este caracterizată de o interacțiune strânsă a filozofiei cu cultura spirituală în diferitele ei forme. Particularitatea culturii umanismului a fost determinată de faptul că, ca niciunul dintre predecesorii săi, a dezvăluit versatilitatea unei persoane („natura umană”).

Este clară, așadar, marea semnificație filozofică a culturii Renașterii în multe dintre aspectele ei. Se poate considera chiar că o astfel de valoare depășește semnificația actualelor învățături filozofice ale Renașterii.

Printre numeroasele cărți despre cultura Renașterii, lucrarea fundamentală a istoricului și teoreticianului cultural elvețian Jacob Burckhardt, The Culture of the Italian Renaissance, publicată pentru prima dată în 1860 și apoi retipărită de multe ori în multe limbi, a jucat un rol imens în ea. studiu și interpretare.

Un liberal burghez și un inamic hotărât al socialismului, Burckhardt a oferit o descriere cuprinzătoare a culturii Renașterii (una dintre primii care a prezentat însuși conceptul de „renaștere”). Autorul și-a recunoscut secularismul drept trăsăturile definitorii ale acestei culturi, ceea ce i-a permis totuși

Da, pot trăi în coexistență pașnică cu religia, precum și individualismul, o orientare consistentă și multilaterală către o persoană reală cu toate virtuțile și trăsăturile sale de bază, individualismul, care recunoștea cea mai înaltă valoare tocmai unei astfel de persoane, și nu aceasta sau acea socialitate în care este inclus. Individualismul renascentist, pe de o parte, s-a opus corporativismului medieval al lui Burckhardt, în care principiul personal era foarte slab dezvăluit, iar pe de altă parte, „ștergerea” democratică a principiului personal, pe care ideologul burghez o vedea tocmai în mișcarea socialistă. De fapt, Burckhardt nu a acordat o atenție deosebită învățăturilor filozofice, dar, cu toate acestea, materialele legate de „descoperirea omului” în literatură și artă, problemele morale și etice în relația lor cu morala și religia ocupă un loc semnificativ în cartea sa.

Lucrarea lui Burckhardt a contribuit în mare măsură la creșterea interesului pentru cultura renascentist, și în contextul ei, ca atunci în mod independent, în filozofie ca element constitutiv cel mai important al său. Desigur, învățăturile filozofice ale Renașterii au fost abordate înainte, totuși, așa cum se poate vedea din Prelegerile lui Hegel despre istoria filosofiei [vezi. 18, p. 165-202], foarte limitată și mai degrabă subiectivă. Pentru Hegel, filosofia întregii epoci este doar etapa finală din istoria filosofiei medievale. După ce a intitulat capitolul renascentist „Renașterea științelor”, autorul interpretează această etapă din istoria filozofiei ca descompunerea filosofării scolastice, pe de o parte, și prologul „noii filozofii”, pe de altă parte. Nu există nicio diferență fundamentală față de abordarea hegeliană a filozofiei Renașterii în lucrările ulterioare ale autorilor burghezi, de exemplu, în binecunoscuta Istorie a noii filosofii în legătură cu cultura generală și științele individuale (vol. 1–2). , 1878–1880) de Windelband, cel mai mare neo-kantian german. [cm. 7, p. 3-98] sau în lucrarea istorico-filozofică consolidată și mai solidă a lui Iberweg-Heinze, în al cărui volum al treilea „Filosofia timpurilor moderne până la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, scris de Frischeizen-Köhler și Moog [vezi. 12, p. 1 - 215], Filosofiei Renașterii i se oferă prima secțiune - „Timpul de tranziție”, care conține o privire de ansamblu asupra tuturor direcțiilor sale principale și a învățăturilor marilor filozofi din cele cinci țări principale din Europa de Vest.

Cu toate reproșurile care se pot face tuturor autorilor burghezi numiți mai sus, totuși interpretarea lor

filosofia Renașterii este acceptabilă în măsura în care această filozofie este considerată în principal ca un sistem de vederi seculare formulate în opoziție puternică cu scolastica medievală. Cu toate acestea, în secolul actual, au fost publicate numeroase lucrări ale interpreților religioși (în special neotomistici) ai culturii și filosofiei Renașterii, urmărind ștergerea granițelor dintre Renaștere și Evul Mediu, subliniind în toate modurile posibile presupusele esența

religioasă a acestei culturi și filozofie, absența opoziției lor tăioase față de erudiția scolastică a Evului Mediu.

Această linie religios-clericală de interpretare a culturii și filozofiei Renașterii este reprezentată în mod deosebit în mod viu în lucrările istoricului și scriitorului italian Giuseppe Toffanin. Cel mai important dintre acestea este Istoria umanismului, în trei volume, publicată în anii 1940 (în special al doilea volum, Umanismul italian (secolele XIV-XVI) [vezi 51]. Toffanin caută aici să infirme conceptul lui Boerkahardt de individualist și în esență păgân. Pe baza faptului că mulți umaniști s-au bazat pe ideile celor mai mari reprezentanți ai patristicii (și le-au folosit, după cum am văzut, în lupta lor antiscolastică), autorul catolic italian consideră primele cinci secole ale epoca noastră să fie prologul umanismului, când Lactantius, Augustin și alții „părinții” Bisericii creștine, bazându-se în primul rând pe Platon și ridicând tema speculativă a logosului, au dezvoltat o temă cu adevărat umanistă a înțelepciunii (sapien-tia) în Spiritul romanico-creștin.Apoi a continuat în epoca Renașterii carolingiene, apoi în secolul al XII-lea, iar acest proces a ajuns la punctul culminant în mișcarea umanistă de la Petrarh la Erasmus.Totuși, o altă tendință intelectuală târzie antică și medievală a ridicat tematica. a științei (sci-entia), punând-o în contrast cu tema înțelepciunii și ajungând în această opoziție cu naturalismul (reprezentanții ei cei mai de seamă în secolul al XIII-lea au fost averroiștii latini și Roger Bacon). Prin urmare, Toffanin îi recunoaște drept umaniști în sensul propriu al cuvântului doar pe acei moraliști de la Petrarh la Erasmus care au dezvoltat o temă presupus cu adevărat creștină. El i-a declarat pe neoplatoniștii florentini aproape noi „părinți ai bisericii”. Pe de altă parte, linia naturalistă a științei, reprezentată de doctrinele lui Pomponazzi, Telesio, Bruno și alții, este interpretată de ideologul catolic drept antiumanism.

Printre cărțile care conțin interpretări clericale-neo-tomiste ale filosofiei Renașterii se numără cel de-al doilea volum al istoriei gândirii, în patru volume, intitulat „Gândirea creștină” și scris de neotomistul francez Jacques Chavalier. 15 a J. În capitolul său final, al optulea, ocupat în cea mai mare parte de secolul al XVI-lea, atenția autorului a fost atrasă în primul rând de soarta scolasticii din acest secol și abia apoi - de mișcarea umanistă, considerată foarte pe scurt. și subiectiv. Conținutul său antiscolastic și chiar mai laic este înăbușit în toate modurile posibile. Prin contrast, reforma protestantă, contrareforma catolică și misticismul sunt acoperite mult mai detaliat.

Nod sub conducerea liderului neo-tomismului Etienne Gilson a publicat o „Istoria filozofiei” în 4 volume. În al doilea volum al său, Filosofia medievală, scris de Armand Maurer [cf. 49], în partea sa finală, a cincea, Evul Mediu și Filosofia Renașterii, apără - din nou în primul rând împotriva lui Burckhardt - poziția religios-clericală obișnuită, protestând împotriva opoziției „suprasimplificate” a Renașterii față de Evul Mediu, deoarece se presupune că există mai multă continuitate între ele decât diferențe. Se argumentează aici că, deși umaniștilor nu

le-a plăcut ultima fază a culturii medievale reprezentată de aristotelism, ei totuși „au continuat și dezvoltat, adesea în formă strălucitoare, cultura creștină a Evului Mediu și a Părinților” [49, p. 328]. Se presupune că doar aceasta explică activitățile platonicienilor florentini. Pomponazzi, Machiavelli, Cardano, Bruno, Vanini, Montaigne sunt amintiți doar pe scurt în penultimul capitol. Ultimul capitol al cărții este consacrat în întregime scolasticii renascentiste și, în special, lui Suarez, a cărei doctrină filosofică, vai, nu a atins nivelul învățăturilor lui Toma d’Aquino, ceea ce nu i-a permis să stea în fruntea Renașterii. mișcarea intelectuală.

Aici este imposibil de precizat toate interpretările distorsionante pe care diverși reprezentanți și părți ale mișcării filozofice umaniste le-au suferit din partea autorilor religios-clericali, de exemplu, interpretarea bazei etice a „Utopiei” ca fiind tradițional creștină, exprimând ideea „comunității în Hristos”, etc., sau imaginea viziunii despre lume Campanella ca moralist profund religios, teolog, fiu credincios al bisericii și chiar „filosof al restaurării catolice” [cf. 104, p. 13-14].

Interpretările religios-clericale ale filozofiei Renașterii pot fi puse în contrast cu interpretarea ei a acelor filosofi burghezi care, chiar pornind de la o poziție idealistă, au dezvoltat concepte seculare ale acestei filosofii. Munca de lungă durată asupra surselor primare, literaturii, problemele culturii umaniste și filosofiei a permis unora dintre istoricii săi să formuleze idei foarte interesante și uneori profunde despre geneza și esența acestei filozofii, în ciuda inacceptabilității uneia sau alteia dintre aceste idei. din punctul de vedere al marxism-leninismului.

Printre astfel de cărți este deja un studiu destul de vechi, dar deloc depășit al celebrului neo-kantian Ernst Cassirer „Individul și Cosmosul în filosofia Renașterii” [vezi. 43 și 43 a].

La fel ca Burckhardt, autorul interpretează Renașterea ca pe o epocă, deosebit de remarcabilă prin descoperirea individului uman cu viața sa intelectuală profundă, inseparabilă de viața socială. Dar dacă Burckhardt și-a concentrat atenția principală, ca să spunem așa, asupra vieții practice a Renașterii italiene, crezând că ideile sale religioase și filozofice, ca prin inerție, continuau tradițiile medievale, atunci Cassirer a văzut schimbări uriașe în comparație cu Evul Mediu. tocmai în această latură a Renașterii, pe care el și a analizat-o în cartea sa. În ea, gândirea filozofică a Renașterii este prezentată ca o etapă integrantă a mișcării intelectuale, care s-a opus Evului Mediu și a stabilit multe principii ale filosofiei europene a timpurilor moderne. Recunoașterea lumii spirituale din pozițiile neo-kantiene ca realitate autoexistentă a „formelor simbolice” – filozofie, limbaj, artă, știință – Cassirer este interesat de creșterea problemelor epistemologice în filosofia Renașterii. Toți principalii filosofi ai acestei epoci sunt atinși în această carte într-un fel sau altul. Se arată cum viziunea ierarhică a lumii care a prevalat în Evul Mediu, cu ideea sa inerentă a ireductibilității calitative a

diferitelor niveluri ale universului fizic și spiritual, dă loc ideii de omogenitate a naturii. și asemănarea celor mai diverse fenomene istorice, deschizând astfel posibilitatea unei interpretări științifice a ambelor sfere ale ființei. În acest context, în special, se studiază dezvoltarea ideii de cauzalitate, începând cu tratatul lui Pico „Împotriva astrologiei”.

Dintre cele patru capitole ale cărții, primele două sunt dedicate lui Nicolae

Kuzansky și mai sus menționate de noi. Al treilea capitol – „Libertatea și necesitatea în filosofia Renașterii* – tratează una dintre principalele probleme care leagă moralitatea umană prin problema antropologiei cu problema regularității obiective. Părerile lui Dante, Petrarh, Salutati, Poggio, Pontano, Alberti, Machiavelli, Bruno și mai ales Pico și Pomponazzi ilustrează diversele aspecte ale acestei probleme extrem de complexe.Unul dintre gândurile finale în interpretarea ei este, potrivit lui Cassirer, că Renașterea filosofia caută o formulă intelectuală echilibru „între credinţa medievală în Dumnezeu şi credinţa în sine a omului Renaşterii” [43 a, p. 76]. '

Ultimul (al patrulea), cel mai mare capitol al cărții lui Cassirer – „Problema subiectului-obiect în filosofia Renașterii” – pornește de la ideea că „toate pozițiile intelectuale care au alimentat Renașterea sunt turnate în această problemă” [ibid. ., p. 123]. Psihologia și epistemologia lui Ficino, Pomponazzi, Telesio, Leonardo, Bruno, Campanella, Galileo și alți filozofi ilustrează diverse aspecte ale acestei probleme filosofice cardinale.

Naturalismul și spiritismul, care se opun conceptului de natură și conceptului de spirit (deci, materialism și idealism), s-au luptat în filosofia Renașterii în rezolvarea problemei sufletului: platoniștii florentini reprezentau a doua tendință, Pomponazzi și Telesio prima. Întrebări despre micro-macrocosmos, senzaționalism și tendința speculativă, magia și formarea științelor naturale experimentale, întrebări de cosmologie ilustrează în acest capitol diverse aspecte ale problemei subiect-obiect în filosofia Renașterii.

Un loc proeminent în studiul culturii spirituale și al filosofiei Renașterii îi revine lucrării cercetătorului american Paul Kristeller, autorul cărții Renaissance Thought, care a trecut prin mai multe ediții, și alte lucrări. Pe de o parte, el subliniază că încă de la începutul Renașterii, accentul pus pe rolul omului și pe demnitatea sa devine din ce în ce mai sistematic și insistent și, în acest sens, această epocă este incomparabilă cu oricare alta, inclusiv cu antichitatea, pentru a pe care atât de des a apelat [vezi. 48, p. 170]. Dar, în același timp, Christeller respinge unitatea ideologică a umaniștilor, considerându-i în primul rând erudici, cufundați în filologie și literatură, fără legătură organic cu filozofia, deși

având un anumit efect asupra acesteia. „Ștergerea uriașă a intereselor seculare” nu i-a condus în niciun caz pe umaniști, potrivit cercetătorului american, la o ruptură cu tradiția religioasă, și cu atât mai mult la predominarea păgânismului antic, la anticreștinism. Prin urmare, gândirea renascentist ca un întregul nu a reprezentat o ruptură bruscă cu tradiția, ci transformarea ei.Apogeul mișcării umaniste pe care un cercetător american o plasează în a doua jumătate a secolului al XV-lea Pe la jumătatea secolului următor, direcțiile filozofice ale Renașterii trec în plan secund. , în timp ce ideile Reformei religioase, și apoi cele mai recente științe naturale și filozofia aferentă, ies în prim-plan.

O mare contribuție la dezvoltarea istoriei umanismului și filosofiei italiene în ultimele decenii a avut-o cercetătorul italian Eugenio Garin, autorul a numeroase lucrări referitoare la diverse aspecte ale Renașterii italiene. Cel mai important dintre ele este „umanismul italian. Filosofia și viața civilă în Renaștere”, „Cultura filozofică a Renașterii italiene”, „Istoria filosofiei italiene” în trei volume [vezi. 44, 45]. Lucrările lui Garin, în comparație cu lucrările altor autori burghezi, se remarcă prin dorința de a prezenta dezvoltarea umanismului în strânsă legătură cu condițiile socio-politice ale Italiei din secolele XIV-XVI.

Pe baza faptului că cele mai proeminente figuri ale umanismului italian nu erau filozofi profesioniști (erau mai degrabă scolastici), ci politicieni, bancheri, negustori, uneori chiar artizani și alți „oameni de acțiune”, Garin caută să prezinte umanismul italian și filosofia sa. în toată complexitatea și inconsecvența lor. , dezvăluind în același timp acel nou și progresist care deosebește aceste sisteme de vederi de cele anterioare. Cercetătorul italian, în special, a dezvăluit progresivitatea metodologiei care s-a dezvoltat în sistemul studia humanitatis, care a contribuit la o reînnoire radicală a gândirii etice, iar apoi a influențat dezvoltarea științelor naturale și a filozofiei conexe. Aceeași metodologie a devenit cel mai important stimul spiritual care i-a încurajat pe mulți umaniști să formeze o atitudine liberă față de problemele de religie și teologie. În lumina acestor idei, Garin a dezvoltat o istorie bine întemeiată a umanismului italian și a filozofiei sale de la originile lor din epoca lui Petrarh și Salutati până la epoca lui Bruno și Campanella.

Revenind la interpretările marxiste ale umanismului-1

a culturii clasice și a filozofiei renascentiste, subliniem că Engels a fost fondatorul acesteia, ale cărui diverse caracteristici le-am citat mai sus. Aceștia subliniază progresivitatea excepțională a culturii acestei epoci, nu doar orientarea anticlericală, ci și antireligioasă a celor mai îndrăznețe învățături și idei filosofice ale sale. De asemenea, ar trebui acordată o atenție deosebită caracterizării de către Engels a celor mai mari purtători de cuvânt ideologici ai acestei epoci ca niște titani în puterea gândirii, pasiunii și caracterului,

foarte departe de îngustimea de minte burgheză care a domnit mult mai târziu în societatea burgheză europeană matură. Într-o astfel de caracterizare a întemeietorului filosofiei marxiste, se vede aspirația gândurilor sale către viitorul comunist al omenirii, care, depășind orice limitări burgheze, își trage inspirația din Renaștere, una dintre cele mai strălucitoare și trainice epoci ale culturii umane. .

Istoriografia marxistă a multor aspecte ale acestei culturi în URSS și dincolo de granițele sale este foarte bogată, are un număr de decenii de dezvoltare și multe lucrări diferite. În același timp, particularitatea culturii Renașterii, determinată de formularea până atunci fără precedent și multilaterală a problemei omului, face ca multe lucrări ale istoricilor să fie esențial lucrări filozofice, deoarece ele dezvăluie adesea amploarea și chiar incertitudinea granițelor luarea în considerare a omului și a culturii sale spirituale, atunci când încercăm să fixăm aspectele filozofice, etice, în unele cazuri religioase, precum și juridice, estetice, critice de artă, istorice și altele, opunând fiecare dintre ele celorlalte. În acest context, vom indica numai lucrările care au fost utilizate direct sau indirect la scrierea acestei cărți. Printre ei se numără studiile lui L. M. Bragina, V. P. Zubov, N. V. Revyakina, V. I. Rutenburg, A. E. Shtekli, precum și lucrările lui M. L. Abramson, L. M. Batkin, V. M. Bogslovsky, B. G. Kuznetsov, I. N. Osindovsky, I. N. Osindovsky Ta. (vezi bibliografia) și alți autori. Semnificația filozofică a problemelor literare renascentiste este demonstrată în cartea lui M. M. Bakhtin „Francois Rabelais și cultura populară a Evului Mediu și a Renașterii” [vezi. 23].

Există multe studii marxiste despre cultura și filosofia Renașterii și în străinătate. Mai sus am atins lucrările lui Gramsci, care în Italia are adepți

dacă. Printre alte lucrări, subliniem studiul fundamental al istoricului și filosofului polonez B. Sukhodolsky „Originea filosofiei omului timpurilor moderne” [vezi. 50 și 50 a]. Folosind cel mai bogat material din surse primare și literatură extinsă, autorul a arătat cum diversele probleme ale omului s-au reflectat nu numai în lucrările filozofice, ci și în diferite capodopere ale artei plastice, precum și în operele lui Shakespeare, Cervantes și alți artiști. a cuvântului "

În cartea informativă a lui A. F. Losev „Estetica Renașterii” [vezi. 35] de fapt, sub un aspect sau altul, sunt luate în considerare toate direcțiile și ideile principale ale filosofiei Renașterii. Cartea demonstrează dificultatea menționată mai sus de a distinge istoria artei și, cu atât mai mult, gândirea estetică a unei epoci date de propria gândire filosofică. Nu mai puțin dificil în studiul acestei idei este de a identifica diversele învățături și tradiții antice și medievale care au fost refractate în filosofia Renașterii. Totuși, autorul o rezolvă în așa fel încât să recunoască singurul sistem semnificativ de idei filosofice pentru aproape toate domeniile acestei filozofii în principal – dacă nu exclusiv – tradiția platonico-neoplatonică. Există încă foarte puține cărți sovietice dedicate în mod

special problemelor filozofice ale Renașterii. În al doilea volum al Istoriei filosofiei, publicat înainte de război [vezi. 5], filosofia Renașterii apare ca prima secțiune a filosofiei europene a timpurilor moderne și, astfel, tradiția care fusese de mult stabilită până atunci a fost, în principiu, recunoscută ca justificată. O prezentare generală a filozofiei acestei epoci este cuprinsă în cartea lui V. V. Sokolov [vezi. 41]. În urmă cu câțiva ani, au fost publicate cărțile lui A. Kh. Gorfunkel „Umanismul și filosofia naturală a Renașterii italiene" [vezi. 27] și „Filosofia Renașterii" [vezi. 28].

Prima dintre ele, scrisă pe baza unui studiu amplu de materiale din surse primare și literatură renascentist foarte semnificativă, se remarcă prin faptul că arată unitatea organică a socialității și culturii renascentiste și a filozofiei naturale generate de acestea, așa cum s-a dezvoltat în Italia în secolul al XVI-lea. Ideile tuturor filosofilor săi semnificativi sunt analizate aici pe problemele epistemologice, ontologice, cosmologice etc.

Și mai bogată în conținut concret este a doua dintre cărțile menționate mai sus a aceluiași autor. Printre ei vrednici

Instv ar trebui să includă, de asemenea, o clasificare (și periodizare) destul de clară a principalelor direcții ale filozofiei Renașterii. Urmărind istoricii gândirii umaniste și filosofiei Renașterii, despre care s-a discutat mai sus, A. Kh. Gorfunkel vorbește despre direcția umanist-antropocentrică, care începe opoziția întregii filozofii renascentiste la scolastica teocentrică. Cealaltă etapă este cea platonico-neoplatonică, care a îndreptat filosofia umanizatoare spre probleme ontologice și epistemologice, caracteristice tradiției filosofice medievale antice, dar acum regândite de filozofii renașterii. În cele din urmă, stadiul natural-filosofic a prevalat în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Autorul stipulează pe bună dreptate condiționalitatea unei astfel de clasificări. Următoarele treisprezece capitole ale acestei cărți se ocupă sistematic de dezvoltarea filosofiei în Italia și Europa de Vest de la Dante și Petrarh până la panteismul mistic al lui Müntzer și Boehme.

SECȚIUNEA A DOUA

FILOZOFIE EUROPEANĂ

secolul al 17-lea

În istoriografia marxistă din secolele XVI-XVII, istoria europeană este adesea menționată ca epoca revoluțiilor burgheze timpurii.Revoluția burgheză olandeză (1566-1609), care a avut loc sub forma unui război de eliberare națională cu Spania, a jucat un rol important. rol major în dezvoltarea socio-economică şi ideologică a Europei.absolutismul feudal şi catolicismul. În ceea ce privește intensitatea conținutului burghez și forța impactului social și ideologic asupra țărilor Europei (și

chiar Americii de Nord), un rol și mai semnificativ a jucat revoluția burgheză engleză, care a trecut prin mai multe etape, care a luat o total de aproape o jumătate de secol (1640 - 1688).

Nu numai revoluția olandeză, ci și cea engleză au scos la iveală slăbiciunea esențială a burgheziei din acea epocă, slăbiciune care este deosebit de evidentă în comparație cu maturitatea mult mai mare a burgheziei, care în următorul secol al XVIII-lea pregătea Marea. revoluția burgheză franceză. Acest lucru s-a întâmplat deja în așa-numita Epocă a Iluminismului, caracterizată printr-o confruntare mai accentuată între capitalism și feudalism, filozofie și religie. În secolul al XVII-lea chiar și în cele mai avansate în dezvoltarea lor socio-economică din Țările de Jos (unde și atunci populația rurală era mult mai mică decât cea urbană) și în Anglia, clasa capitalistă era mai puțin matură economic și, ceea ce este și mai important pentru noi, ideologic.

Insuficiența maturității economice a burgheziei a dus la adaptarea acesteia la nobilime și la forma de dominație social-politică creată de aceștia în această epocă – monarhia absolută. În Anglia, de exemplu, așa-numitul

noua mea nobilime, care, spre deosebire de vechea, pur feudală, era implicată în afaceri comerciale? și nu a evitat producția de fabrică. Nobilimea engleză (în orice caz, o parte foarte semnificativă a acesteia) părea să se îndrepte spre dezvoltarea capitalistă a țării lor. în Olanda în secolul al XVII-lea. s-a observat imaginea opusă. Aici burghezia a asimilat obiceiurile nobiliare (deseori titluri) și cultura nobiliară. Într-o măsură și mai mare, aproximativ același lucru s-a observat atunci în Franța, unde burghezia era în general mai slabă, iar nobilimea, care a creat o monarhie absolutistă puternică, era mult mai puternică. În consecință, nici în cele mai dezvoltate țări ale Europei la acea vreme nu exista o delimitare clară între burghezie și nobilime.

Această caracteristică a dezvoltării socio-economice a țărilor vest-europene din secolul al XVII-lea. a găsit o formulare ideologică foarte importantă pentru soarta filozofiei acelei epoci. Era în primul rând religios. Mișcările de reformă din secolul al XVI-lea discutate mai sus, care s-au desprins de catolicism într-un număr de țări și regiuni ale Europei, mișcări care în multe cazuri au însemnat o creștere (în comparație cu catolicismul) a sentimentelor religioase, au exprimat în mare parte interesele burghezie. După cum a subliniat în mod special F. Engels, „... această clasă (adică, burghezia. – V.S.) a rămas multă vreme în lanțurile teologiei atotputernice” [1, vol. 21, p. 496]. Atât revoluțiile burgheze olandeze, cât și cele engleze au avut loc sub sloganuri și bannere religioase. În același timp, armatele burghezo-parlamentare din Anglia se remarcau printr-un zel religios mai mare decât cele regale. Dacă ne întoarcem la Revoluția Olandeză, putem observa în general cum păturile mic-burgheze ale acestei țări (în principal artizani și micii comercianți) tindeau spre anabaptism, care la vremea aceea păstra încă visul revoluționar al egalității

universale, țărănimea rămânând preponderent catolică. , iar burghezia mai mare și masele plebei urbane au devenit susținători înfocați (și chiar fanatici) ai calvinismului.

În lumina celor de mai sus, îngustimea bazei sociale a tendințelor și ideilor filozofice avansate, esențial materialiste, ar trebui să fie clară. F. Engels a subliniat caracterul aristocratic al materialismului englez din secolul al XVII-lea, care a căpătat o formă predominant deistă [vezi. 1, vol. 22, p. 311]. În general, este posibil

aproba și în relație cu alte țări europene.

În același timp, specificul epocii revoluțiilor burgheze timpurii, istoria secolului al XVII-lea. în general, a fost determinată de mișcările maselor de oameni, care au fost mai ample decât în secolele trecute, de adâncirea bazei materiale a culturii, pe care le numim forțe productive, și de acele descoperiri și realizări ale științelor, în privinţa căruia secolul al XVII-lea le-a depăşit pe toate precedentele. În Renaștere au fost dezvăluite în esență toate acele învățături și idei ale antichității, care au dat apoi noi roade materialiste. Extinderea și aprofundarea lor ulterioară a fost posibilă numai în condițiile interacțiunii filozofiei cu realizările cunoașterii științifice, care au însoțit modul de producție capitalist în curs de dezvoltare și l-au stimulat în multe feluri.

Capitalismul a supraviețuit în secolul al XVII-lea. o etapă de creștere din ce în ce mai rapidă a comerțului mondial și a producției. Pentru identificarea ulterioară a trăsăturilor esențiale ale metodologiei științifice și filosofice care s-a dezvoltat în această epocă, este important de amintit că fabricarea a fost atunci o colaborare foarte strânsă a muncitorilor care îndeplineau anumite funcții parțiale în procesul de producție, care a fost divizat la maximum. în operațiuni separate. Raționalitatea fabricării a fost măsurată - în comparație cu munca artizanilor împrăștiați - prin creșterea uriașă a productivității acesteia. În ciuda faptului că rolul mecanizării în astfel de producție nu este încă mare, deoarece de la revoluția industrială fabricarea secolului al XVII-lea. a trecut un secol, rolul mecanismelor în producție și în viață a crescut. Principalele au fost ceasul, care a rafinat foarte mult indicațiile timpului în acest secol (apariția ceasurilor de primăvară și pendul), și moara (o roată de apă îmbunătățită - principalul motor al producției manufacturiere).

Am văzut mai sus cum rolul științelor naturii în sistemul culturii umaniste a crescut spre sfârșitul Renașterii. Până la începutul secolului al XVII-lea. Se poate considera că toate principalele realizări ale științelor naturale antice au fost stăpânite, în special lucrările matematice ale lui Euclid și Arhimede. Acum, matematicienii europeni și oamenii de știință natural au avansat mult mai departe decât cei din antichitate.

Modul capitalist în curs de dezvoltare de producție din ce în ce mai raționalizată a dat naștere nevoii de știință și cercetare științifică, care aplicase, 7*

valoare practică. Putem presupune că în secolul al XVII-lea. știința pe scară largă a devenit o forță productivă. Conducătorii de stat din diferite țări europene, luptă pentru întărirea economică și militară a statelor lor, au fost nevoiți să acorde o atenție tot mai mare dezvoltării cercetării științifice. În aceste condiţii, apar noi forme de organizare a muncii de cercetare – academii de ştiinţe.

Academia lui Platon din Florența a fost un fenomen pur umanitar. Cu toate acestea, marele cuvânt „academie”, reînnoit de platoniștii florentini, în secolul următor în Italia a fost umplut cu un conținut diferit. A fost legată în principal - adesea și exclusiv - de cererile de cunoștințe experimentale ca mijloc principal de realizare a unor adevăruri noi, practic eficiente. Prima societate științifică italiană care și-a propus un astfel de obiectiv a fost înființată în 1560 la Napoli de către filozoful naturii Giambatista della Porta menționat mai sus sub numele de „Academia Secretelor Naturii ”. Aproximativ același obiectiv și-a stabilit Telesio la înființarea Academiei Cosenta. În anii următori au apărut și alte academii similare. Natura activității lor, care s-a concentrat pe probleme de științe naturale, este adesea evidențiată chiar de numele lor. Astfel, societatea natural-științifică fondată în 1603 la Roma de către ducele de Cesi (unul dintre membrii săi era Galileo), s-a autodenumit „Academia cu ochi de râs”.

Ei au jucat un rol deosebit de important în Europa în secolul al XVII-lea. două societăți de științe naturale. Prima este celebra Societatea Regală din Londra, care a prins în cele din urmă contur (cu interesul urgent al lui Carol al II-lea) la începutul anilor 60 ai secolului al XVII-lea. (și există și astăzi). Motto-ul lapidar al acestei societăți este foarte elocvent - „nimic din cuvinte” (nullius in verba - o parafrază a uneia dintre replicile lui Horațiu). A însemnat concentrarea constantă a membrilor societății asupra cercetării experimentale, liberi de orice orientare către orice autorități și idei preconcepute. Dintre mulți oameni de știință străluciți care au aparținut Societății din Londra și au lucrat în diverse domenii ale științelor naturale, vom numi aici doar două nume care sunt importante pentru cursul nostru.

În primul rând, acesta este Robert Boyle (1627-1691; în 1680-1691 - președintele societății), unul dintre fondatorii fizicii și chimiei moderne, care a fost interpretat de el din punctul de vedere al mecanismului consistent. În al doilea rând, aceasta

Isaac Newton” despre care vom vorbi în mod specific în viitor. Locul acestor naturaliști (precum și al altora, nemenționați aici) în istoria filosofiei este determinat nu numai de semnificația ideologică a

descoperirilor lor științifice naturale, ci și de interesul lor direct pentru chestiunile de metodologie și filozofie.

Aproape simultan cu Societatea de Științe Naturale din Londra din Paris în 1666, Academia de Științe Naturale (împreună cu alte academii) a luat forma (cu participarea strânsă a lui Colbert, primul ministru al lui Ludovic al XIV-lea). Pe lângă naturaliștii francezi, străinii care au lucrat aici au devenit și membri ai Academiei din Paris. Cel mai proeminent dintre ei este Christian Huygens (1629-1695), mecanic, fizician și matematician olandez (inventatorul ceasurilor cu pendul menționate mai sus), primul președinte (1665-1681) al acestei Academii.

Aici nu este posibil să se ia în considerare descoperirile și realizările matematicii și științelor naturii, care au apărut în legătură cu activitățile nu numai ale celor două academii de științe naturale menționate mai sus. Pe viitor, vom avea motive să le numim pe cele mai importante dintre ele. Să subliniem, în prealabil, că, alături de succesele studiului experimental al naturii, nu mai puțin, dacă nu un rol mai mare, metodologic, care s-a reflectat direct în filozofie, l-au avut succesele matematicii, mai ales în îmbunătățirea ei. metodologia formalizată, care a dus la apariția în acest secol a algebrei, geometriei analitice, la un progres uriaș analiza matematică, la crearea calculului diferențial și integral etc. Abordări ale științelor naturale experimentale și matematice au fost făcute în mod repetat deja în Renaștere, dar a fost în secolul al XVII-lea. aceste două metode cele mai puternice de studiere a naturii sunt ferm unite, adesea în activitățile acelorași oameni de știință.

Conducătorul științei naturii în acest secol a fost mecanica ca știință a mișcării corpurilor, observată direct sau cu ajutorul uneltelor. Mai jos, vom deveni clar asupra rolului metodologic enorm al acestei științe, fără a ține cont de care este imposibil de înțeles multe dintre problemele primare ale filosofiei, în special materialismul mecanicist, care poate fi considerat a fi înlocuit materialismul organic care a dominat. aspiraţiile filozofice naturale ale Renaşterii. Materialismul a dat naștere în mod natural tendințelor ateiste.

Prevalența și influența lor este evidențiată, în special, de poziția exprimată în două lucrări ale proeminentului om de știință și filozof francez al acestei epoci Mersenne: în prefața cărții sale „Cele mai faimoase întrebări la cartea Genezei” (Paris, 1623).), și, de asemenea, în cealaltă carte a sa „Răutatea deiștilor și a libertinilor mai distrași (liber-cugetatori), revelată și infirmată de rațiunea teologiei și a filozofiei” (Paris, 1624). Este semnificativ faptul că, printre cărțile pline de ateism, autorul numește Despre înțelepciune a lui Sharron, Prințul lui Machiavelli, lucrările lui Vanini și Campanella. Această listă în sine mărturisește cât de larg a fost interpretată în secolul al XVII-lea. ateism, referindu-se la acesta oricine a negat sau pur și simplu s-a îndoit de existența unui zeu personal extra-natural care a creat lumea și o guvernează.

Conducătorii statului și clasele conducătoare erau interesați de statornicia fundațiilor religioase nu mai puțin – dacă nu mai mult – decât de dezvoltarea cercetării științifice naturale, pe care o prețuiau în primul rând și în principal datorită semnificației lor aplicate, pur practică. Religia, deși rămânea principala hrană spirituală a maselor, era absolut necesară pentru ca aceștia să controleze aceste mase, să le țină în cadrul ordinelor tradiționale și prescrise. De aici și dorința acelorași lideri de a ridica bariere în calea influenței puternice și din ce în ce mai mari a descoperirilor științifice naturale asupra minții oamenilor, care au subminat bazele religiei și au contribuit la dezvoltarea unei viziuni materialiste și ateiste asupra lumii. Religia și statul au rămas aliați apropiați.

În aceste condiții, cea mai importantă direcție a gândirii filozofice și ideologice progresiste în secolul al XVII-lea. a fost secularizarea vieții publice, dezvoltarea maximă în ea a principiilor seculare, independente de biserică. Manifestarea primară a dorinței unei asemenea secularizări a fost lupta pentru toleranța religioasă, pentru acordarea, în principiu, fiecărei persoane a dreptului de a alege orice religie. Cel mai avansat stat din Europa în ceea ce privește dezvoltarea socio-economică, Olanda, s-a remarcat și prin cea mai mare toleranță religioasă în acele condiții (contrar pretențiilor bisericii naționale calviniste de a avea un rol exclusiv în viața spirituală și chiar politică). al țării). Libertatea atmosferei religioase a devenit atunci cea mai importantă condiție pentru apariția și dezvoltarea celui mai original și profund filozofic.

doctrine și idei. Nu întâmplător, în cea mai mare parte a secolului al XVII-lea. Țările de Jos erau o țară în care exilați involuntari și liberi s-au adunat din multe țări ale Europei, unde nu exista o astfel de atmosferă religioasă. Unele universități olandeze au devenit centre de idei științifice și filozofice avansate. Secolul al XVII-lea nu adusese încă un succes complet luptei împotriva fanatismului religios pentru toleranța religioasă, dar a devenit perioada sa decisivă. În viitor vom vedea cum au participat cei mai mari filosofi la ea.

În lumina celor spuse, ar trebui să fie de înțeles poziția filozofiei avansate, care în general gravita spre materialism, și-a formulat pozițiile în strânsă legătură cu știința, dar în același timp nu a uitat deloc de religie. Se poate vorbi în legătură cu acest secol despre o anumită intermediare a filosofiei între gândirea religioasă și teologică și științifică. Numele și conceptul lui Dumnezeu aproape că nu părăsesc paginile lucrărilor filozofice. Dar ceea ce este mai original și mai profund la ei își datorează originea orientării lor constante către știință. Totuși, ținând cont de perspectivele imediate ale științei avansate - Epoca Iluminismului cu predominanța sa caracteristică a raționalismului și materialismului - se poate observa poziția necondiționat ofensivă a filozofiei avansate în raport cu religia. O astfel de poziție a fost exprimată în influența binecunoscută a metodologiei raționaliste și chiar în unele rezultate ale gândirii științifice naturale asupra învățăturilor religioase. Adevărat, nu asupra confesiunilor religioase oficiale, care, ca

întotdeauna, au înghețat în conținutul lor pur dogmatic, ci asupra credințelor neortodoxe, neconfesionale, care au fost respinse de bisericile oficiale și de doctrinele lor.

Cea mai importantă dintre tendințele raționaliste neconfesionale din gândirea religioasă europeană din secolul al XVII-lea. a ramas miscarea fratilor polonezi discutati mai sus. Întărirea ortodoxiei catolice în patria lor a dus la faptul că în 1658, prin decizia nobilii Sejm, au fost expulzați din Polonia. Au emigrat mai ales în Olanda, unde au publicat Biblioteca Fraților Polonezi (distribuirea acesteia a fost interzisă de autoritățile olandeze). Ideile lor au avut un impact semnificativ asupra lui Spinoza, Locke și alți filozofi care au luptat pentru liberalismul confesional. Unul dintre cei mai radicali „frați” Andrzej Wiszowaty (1608-1678) a făcut

mintea omenească este judecătorul suprem în raport cu adevărurile revelate divin ale Sfintei Scripturi.

Teologii liberali olandezi au supus Biblia unei interpretări raționalist-alegorice, încercând să țină cont de unele idei de filozofie avansată și chiar de știință. Cu toate acestea, teologii ortodocși au negat astfel de „inovatori”.

Este important pentru noi acum să remarcăm poziţia dezvoltată de filozofia avansată în raport cu religia. În secolul al XVII-lea conceptul de „două adevăruri” era foarte răspândit, ca și în Renaștere. Filosofii s-au bazat pe acest concept în interesul secularizării vieții publice. În special, l-au folosit pentru a proteja independența creativității științifice de controlul religios-biblic și autoritar-scolastic.

Aspecte foarte importante ale coexistenței filozofiei și religiei orientate spre știință, care au încercat să le controleze cumva, s-au reflectat în mișcarea deistă, care a apărut în epoca anterioară, a continuat să se dezvolte și să se consolideze în secolul al XVII-lea, apoi să joace un uriaș rol în următorul secol XVIII. Dacă la început deismul însemna așa-numita religie naturală, adică o doctrină morală și filozofică în care rolul conceptului de zeu extranatural a fost redus la minimum, atunci în cursul secolului al XVII-lea. o asemenea concepţie despre Dumnezeu era plină de un anumit conţinut ontologic şi epistemologic.

Funcția mistifiantă a oricărui concept despre Dumnezeu a fost folosită și de deism, mai ales în legătură cu imposibilitatea de a rezolva problema originii mișcării materiei din punct de vedere al mecanismului. De aici și apelul la conceptul de zeu extra-natural, al cărui rol în deism este minimizat la maximum. Acest lucru i-a dat lui K. Marx motive să scrie că „deismul – cel puțin pentru un materialist – nu este altceva decât un mod convenabil și ușor de a scăpa de religie” [1, vol. 2, p. 144]. Marx se referea aici la deiștii materialiști englezi care au trăit în timpul Epocii Luminilor și care erau în ofensiva împotriva religiei creștine. În secolul al XVII-lea situatia

era alta. Prin urmare, deismul nu era atunci atât o modalitate de a se îndepărta de religie, cât o modalitate de a coexista cu ea. Filosofii deiști din secolul al XVII-lea de asemenea, a căutat să maximizeze identificarea laturii intelectualizatoare a conceptului de Dumnezeu, subliniind în orice mod posibil caracterul rezonabil al naturii sale.

dy. Mulți filozofi au dezvoltat în acest context un nou argument, așa-numitul fizic-teologic, pentru existența lui Dumnezeu.

Acest argument reflecta succesul activității științifice și industriale a omului, acea apropiere dintre natură și artă, cu care ne-am întâlnit deja de atâtea ori printre filozofii Renașterii. Mai sus, am văzut cum deja Nicolae din Cusa (și nu a fost primul), apreciind foarte mult importanța primelor mișcări de ceas, a declarat că cosmosul este o mașină mondială. Acum există din ce în ce mai multe astfel de comparații. De exemplu, Boyle a menționat mai sus în Tratatul său despre natura însăși (Geneva, 1688) numit „natura în ansamblu” „mecanism cosmic” sau „atelierul lumii” (Fabrica Mundi) [109 a, p. 67], care este un ansamblu de stări mecanice - figuri, mase, mișcări etc. Un astfel de mecanism, ale cărui legi erau din ce în ce mai rafinate, ar trebui, așa cum credeau deiștii, departe de concepțiile evoluționiste asupra naturii, cu necesitatea de a are propriul său maestru supranatural și supraînțelept care l-a creat și a condus cândva.

Argumentul fizico-teologic, care a devenit principala dovadă a existenței divine în deism, indică faptul că filosofia avansată a acestei epoci s-a îndreptat către conceptul de Dumnezeu nu numai datorită circumstanțelor sociale, ci și epistemologice. Acest lucru, vorbind despre știința secolului al XVII-lea, a fost subliniat în mod special de F. Engels: „Știința este încă profund blocată în teologie. Ea caută pretutindeni și găsește ca cauză finală o împingere din afară, inexplicabilă din natura însăși” [1, vol. 20, p. 349].

Relațiile specifice ale filozofiei - mai presus de toate, materialismul mecanicist, care era atunci foarte progresist - cu știința, pe de o parte, și cu teologia, pe de altă parte, trebuie să le relevăm în paginile următoare.

1. CREATIVITATEA LUI BACON - TRANZIȚIA DE LA FILOZOFIA RENAȘTEI LA PROBLEME FILOZOFICE ALE NOULUI TIMP

Dezvoltarea intensivă filozofică și, în plus, materialistă în Anglia deschide opera lui Francis Bacon (1561-1626). Fiind un gânditor și o figură a Renașterii târzii, el a formulat în același timp

cele mai importante principii caracteristice filosofiei noului timp, pentru epoca revoluțiilor burgheze timpurii.

Viața și lucrările. Bacon provenea dintr-o familie nobiliară aparținând așa-zisei noi nobilimi, studiată la Universitatea Cambridge. Apoi a fost atașat la serviciul diplomatic, pe care l-a ținut ca parte a Ambasadei Marii Britanii timp de câțiva ani la Paris. A continuat să câștige minte-rațiune politică în anii următori, când, după moartea tatălui său, s-a întors în Anglia, unde s-a dedicat activităților juridice, împletite cu cele politice; a devenit membru al Camerei Comunelor. Dar sub Regina Elisabeta nu a reușit să facă vreo carieră politică semnificativă. Ea a avut destul succes Bacon doar în timpul domniei succesorului ei James I Stuart. În timpul domniei Elisabetei, tânărul parlamentar a încercat încă uneori să fronde, dar acum nu și-a permis așa ceva. Regele a apreciat abilitățile unui avocat flexibil, un orator remarcabil, un curtean iscusit, care, în plus, devenise un scriitor destul de cunoscut în această perioadă. Grațiile și pozițiile se succed una după alta. Când, în 1614, regele a dizolvat parlamentul, care s-a opus impunerii de taxe arbitrare și a început să se bazeze pe grupurile de cei mai apropiați asociați ai săi, Francis Bacon a devenit unul dintre aceștia. În 1618, a ocupat deja cel mai înalt post administrativ, devenind Lord Cancelar al Angliei și primind titlul de baron Verulamsky (deci - Verulamets). De acum înainte, Bacon este poate conducătorul principal al politicii absolutismului englez. În 1621 a primit un nou titlu - Viconte de St. Albany. Dar aici a avut loc dezastrul. În același an, Iacob I, care avea mare nevoie de subvenții, a convocat totuși un parlament și s-a arătat indignat de acțiunile demnitarilor regali. Una dintre comisiile camerei sale inferioare, din care actualul Lord Cancelar a fost cândva membru, l-a acuzat de luare de mită. Curtea care a avut loc a pronunțat o sentință destul de dură, care a fost în scurt timp anulată de rege. Cu toate acestea, cariera politică a lui Bacon s-a încheiat, iar el s-a dedicat în totalitate activității literare, ducând la bun sfârșit lucrările începute cu mult înainte.

Imaginea renascentist a lui Bacon se manifesta deja în diversitatea intereselor sale. Acest politician activ era profund interesat de întrebările filozofice. În plus, Bacon era înzestrat cu un talent literar extraordinar. S-a manifestat foarte expresiv în prima sa lucrare semnificativă, Experimente sau instrucțiuni.

morală și politică”, publicată în 1597. Această colecție de eseuri pe teme morale, religioase și politice, scrisă sub influența „Experimentelor” lui Montaigne, a fost completată în continuare de autor și a fost publicată încă de două ori în timpul vieții sale. El a fost cel care i-a adus lui Bacon cea mai mare faimă de-a lungul vieții. Dar el a intrat în istoria filozofiei în primul rând ca autor al celui mai voluminos dintre tratatele sale, Despre demnitatea și multiplicarea științelor (1623). Versiunea originală a acestei lucrări, numită „On the Significance and Success of Knowledge, Divine and Human”, a fost publicată încă din 1605. Cea mai faimoasă lucrare metodologică a lui Bacon este The New Organon of Sciences (1620; o versiune preliminară a fost publicată în 1612).). Celelalte lucrări filozofice ale lui Bacon nu au fost finalizate de el (chiar „Noul Organon” pe care îl considera

ca atare). Dintre acestea, trebuie amintită foarte interesanta sa utopie „Noua Atlantida”, publicată postum (1627).

Poziția socială și filozofică inițială. Constatate în mod repetat de noi aspirațiile filozofilor umaniști de a dezvolta doctrine filozofice menite să întemeieze „împărăția omului”, au găsit o formulare consecventă și clară în lucrările lui Bacon.

A fost determinată de condițiile socio-economice ale patriei sale, care în această epocă a ajuns în prim-planul dezvoltării burgheze. Noua nobilime, căreia îi aparținea direct Bacon, spre deosebire de vechea nobilime feudală parazită, care domina majoritatea celorlalte țări europene și, din mai multe motive, era foarte slăbită în Anglia, a fost atrasă în comerț, a schimbat metodele tradiționale de agricultură, și era, de asemenea, interesat de succesul producției manufacturiere. Sentimente similare erau cu atât mai caracteristice burgheziei în curs de dezvoltare. În „Experiențe, sau instrucțiuni, morale și politice”, autorul a susținut astfel de reforme legislative care să stimuleze viața economică a țării, promovând dezvoltarea comerțului și a industriei. Trăind în epoca prologului Revoluției engleze, Bacon a văzut în mod clar vindecarea bolilor sociale în progresul economic al țării. Și un astfel de progres, la rândul său, s-a exprimat pentru el în realizările științelor naturii, care și-au găsit continuarea și expresia imediată în diverse invenții și îmbunătățiri tehnice.

vovaniya, schimbând în mod benefic viața umană.

Cu elocvența sa caracteristică, Verulamets a scris despre speranțele sale științifice și tehnice în „Noua Atlantida”, îmbrăcat în genul deja familiar nouă (și devenit popular în această epocă) al poveștii unui călător despre vizitarea unei țări necunoscute în Europa, situată pe o anumită insulă Bensalem.

Este foarte revelator să dezvălui mentalitatea socio-politică a lui Bacon comparând „Noua Atlantida” cu „Utopia” lui More (a pus bazele acestui gen) și „Orașul Soarelui” a lui Campanella (scris cu aproximativ două decenii înainte de opera lui Bacon) . Autorii acestor două mari lucrări au văzut calea spre realizarea „împărăției omului” într-o critică socială ascuțită a societății lor contemporane, în primul rând în patria lor, și s-au opus acestei imagini neatractive cu o societate ideală, în principiu, fără clase. Nu vedem așa ceva în New Atlantis. Acolo locuiește un popor creștin, care se distinge în comparație cu popoarele europene printr-o moleșeală excepțională a moravurilor. În unele locuri, atunci când descriem aceste moravuri, se pot întâlni elemente de critică morală a europenilor, dar nu mai mult. Cu toate acestea, aproape că nu se vorbește despre structura de stat a locuitorilor din Ben-salem (deși lucrarea nu este finalizată, dar din conținutul ei nu este clar că aceste întrebări au fost de interes pentru autor). Cititorul va afla, totuși, că principala instituție a acestei țări uimitoare este „Casa lui Solomon”, al cărei scop este studiul „creațiilor Domnului”, dorința pentru obiectivul lor, fără nicio înfrumusețare, cunoaștere. , a câștiga „lumină”, indiferent din

ce țări provine. , - este poate principala preocupare a bensalemienilor, ghidați de un fel de academie de științe. Mai mult, cunoașterea pentru care se străduiește această societate și la care îi stimulează pe alții este departe de a fi în valoare de sine, de contemplare. Dimpotrivă, subliniază șeful „Casei lui Solomon”, „scopul societății noastre este cunoașterea cauzelor și forțelor ascunse ale tuturor lucrurilor și extinderea puterii omului asupra naturii, până când totul devine posibil pentru el” [111, vol. 2, p. 499, 509]. În consecință, producția este întărită pe baza aprofundării cunoștințelor, iar știința devine o forță productivă.

O bună jumătate din această mică lucrare este o descriere a multor științe și tehnologie uimitoare *·

realizările și îmbunătățirile ic. Fantezia-vis al autorului în acest sens depășește cu mult ceea ce se poate citi în Orașul Soarelui. Chiar și atunci când comparăm aceste pagini cu proiectele lui Leonardo, „superioritatea” lor clară este evidentă: la urma urmei, spre deosebire de el, Bacon nu a fost nici un om de știință naturală, nici un inginer și, prin urmare, fantezia lui este mult mai largă decât proiectele numite. multe realiste, implementate într-un viitor nu prea îndepărtat. Să numim câteva dintre realizările științifice și practice ale bensalemienilor.

De exemplu, turnuri imense pentru observarea fenomenelor naturale și utilizarea căldurii solare; încăperi vaste în care pot fi demonstrate ploaia, zăpada, tunetele și fulgerele, precum și pentru a arăta generarea din aer (în alte cazuri din putrezire) a diferitelor animale mici; creșterea lor mai mare sau mai mică și revigorarea după moarte; menținerea viabilității organelor corpului uman îndepărtate din diverse motive; camere de vindecare miraculoasă; alimente și băuturi delicioase; multe tipuri de hârtie și țesături; bărci pentru înot sub apă; diverse dispozitive vizuale (inclusiv un instrument asemănător unui viitor microscop); transmiterea sunetelor la diferite distanțe; cele mai diverse și complexe mașini și mecanisme etc.

Unii istorici ai filozofiei și științei se referă pe bună dreptate la Bacon ca fiind un pionier al erei industriale. Citindu-i opera, ai impresia că a considerat posibil să vindece toate contradicțiile și afecțiunile timpului său pe calea progresului științific și tehnologic. Se acordă multă atenție descrierii organizării (și cooperării) activității științifice în „Casa lui Solomon”. Marea sa importanță în Bensalem este dovedită și de faptul că aici s-a înființat un fel de cult al diverșilor descoperitori, cărora li s-au ridicat statui, iar cei vii primesc o recompensă generoasă și onorabilă.

Sarcini practice de filozofie și știință. Astfel de probleme sunt evidente din cele spuse mai sus. Se poate considera că Bacon a adus la o expresie culminantă tendința care s-a conturat printre umaniștii italieni precedenți și alți umaniști, care s-au opus idealului contemplativ medieval (și, în principiu, antic) al cunoașterii, potrivit căruia este bună în sine (și cu atât mai mult atunci când îi

conduce pe oameni la Dumnezeu).), astfel de cunoștințe care într-un fel sau altul stimulează o persoană să acționeze. Adevărat, spre deosebire

De la mulți dintre acești umaniști, Verulamian și-a concentrat atenția principală asupra cunoașterii naturii, crezând că adevărul extras de acolo este deosebit de necesar omului. În acest sens, Bacon părea să se apropie de direcția natural-științifică a gândirii renascentiste, dar, spre deosebire de Leonardo, Copernic, Kepler și alți creatori ai acestei direcții, el nu era deloc un om de știință naturală.

O condiție socio-epistemologică necesară pentru dezvoltarea cunoștințelor științifice (în special științele naturii) a fost o schimbare a atitudinii față de problema adevărului în comparație cu interpretarea sa medievală.

Înainte de a vorbi despre o asemenea schimbare, să reamintim că complexul antroposociomorf, în virtutea căruia natura, fiind în general, era înțeleasă prin analogie cu o persoană și societatea care o înconjoară, complex moștenit de filozofie din mitologie, în filozofarea medievală, mai ales în monoteist-ierarhic, s-a transformat în ontologizare idei şi concepte morale. În acest context, unele arte au fost considerate ca mai nobile și mai demne de cunoașterea umană, în funcție de cât de sus era considerat subiectul lor în structura spirituală a ființei, cât de aproape era gândit de Dumnezeul absolut. De exemplu, medicina, al cărei subiect este corpul uman muritor, este mai puțin nobilă decât jurisprudența, care se ocupă de relații interpersonale mai spirituale. Tocmai datorită acestei pseudo-axiologie, teologia a fost proclamată „știința” supremă, cea mai nobilă și demnă de studiat.

Unii umaniști, în special Leonardo da Vinci, s-au angajat deja pe calea distrugerii acestei pseudo-axiologie, opunând conceptele de noblețe și demnitate ale artelor și științelor conceptului de fiabilitate a acestora. În virtutea naturii sale epistemologice, adevărul este determinat nu de demnitatea subiectului său, care este întotdeauna de conceput destul de subiectiv, ci de validitatea și eficacitatea sa practică. Semnificația metodologică enormă a acestei propoziții filosofice este evidentă, deoarece, în conformitate cu ea, conținutul obiectiv al adevărului este direct proporțional cu fiabilitatea acestuia. În virtutea acestei prevederi, orice domeniu al ființei, orice fenomen al naturii și al vieții umane s-a dovedit a fi la fel de demn de studiat.

Acum Bacon a plecat dintr-o astfel de poziție. A „democratizat” adevărul, destul de materialist

taya că „ceea ce este demn de a fi este și demn de cunoaștere, care este imaginea ființei”. Fiabilitatea adevărului nu este nicidecum

determinată de obiectul său, la fel cum „soarele pătrunde în mod egal atât în palate, cât și în canalizare și totuși nu este pângărit” [111, vol. 2, p. 70]. Astfel, Bacon a consolidat o idee obiectivă a adevărului, eliberându-l de moralizare.

Dar oricât de valoros ar fi adevărul obiectiv, criteriul succesului unei persoane sunt rezultatele practice la care duce. „Fructele și invențiile practice sunt, parcă, garanți și martori ai adevărului filozofiilor” [111, vol. 2, p. 37].

Este necesar aici să avertizăm împotriva unei interpretări utilitariste a acestei poziții foarte importante a lui Bacon, mai ales în legătură cu faptul că astfel de interpretări au avut loc în ultimele interpretări burgheze ale doctrinei filozofice a cancelarului englez. În realitate, totuși, Bacon a înțeles utilitatea cunoașterii și a filozofiei în linii mari, fără a le separa niciodată de adevăr. Ideologul burgheziei engleze, care era progresist în acea epocă, nu a arătat nicio abordare practică a adevărului, nu a opus utilitatea adevărului. Dimpotrivă, capacitatea cunoașterii de a satisface nevoile practice ale oamenilor este direct proporțională cu profunzimea înțelegerii sale a adevărului obiectiv. „Ceea ce este cel mai util în acțiune este cel mai adevărat în cunoaștere” [111, vol. 2, p. 82].

Concretizarea acestei propoziții este dată în distincția lui Bacon între experiențele fructuoase și luminoase. Primele aduc rezultate practice imediate. Mai valoroase, însă, sunt acestea din urmă, care, fără a da un astfel de rezultat, pun în lumină conexiunile profunde ale naturii, fără cunoașterea căreia este imposibil să se realizeze experimente fructuoase pentru o lungă perioadă de timp și cu succes. Vorbind împotriva celor care la vremea lui priveau știința ca pe un comerț profitabil, Bacon credea că o astfel de atitudine față de știință dăunează dezvoltării și îmbunătățirii acesteia. Știința este utilitară numai în sensul utilității sale pentru umanitate în ansamblu, și nu în sensul beneficiului pentru fiecare persoană în parte.

Atitudinea fundamentală a materialistului englez luat în considerare în această secțiune și-a găsit expresia cea mai concentrată în cuvintele sale convinse și elocvente despre om ca „slujitor și interpret al naturii”, care „face și înțelege cât a înțeles în ordinea sa prin faptă sau reflecție, iar dincolo de asta nu știe și nu poate” [111, vol. 2, p. 12]. Foarte

Sloganul „cunoașterea este putere”, popular în vremea noastră, poate fi considerat a reveni la Bacon. Cu Lego, acest principiu s-a extins doar la natură. Practica socială, reorganizarea societății, chiar și în vise utopice, i-au rămas complet străine.

„Marea recuperare a științelor”. Mai sus, am văzut cum, în cursul dezvoltării filozofiei umaniste, a crescut o înțelegere a diferenței fundamentale dintre cultura europeană din ultimele secole și cultura Evului Mediu. În epoca Renașterii târzii, când interesele multor oameni s-au îndreptat către științele naturii, această schimbare de interese a

fost din ce în ce mai compatibilă cu realizarea superiorității ultimelor realizări ale popoarelor europene în comparație cu cele apărute în antichitate și pentru multă vreme a fost subiect de surprindere și admirație a umaniștilor. Bacon a devenit gânditorul care a exprimat în mod deosebit limpede conștiința superiorității realizărilor europenilor noului timp asupra celor antice și, cu atât mai mult, a celor medievale. Perspicacitatea autorului „Noului Organon" l-a determinat să realizeze legătura dintre schimbările care au avut loc în ultimele două secole în viața popoarelor europene și sarcinile care au urmat de aici pentru știința și filosofia sa. eră. Știința și filosofia greacă antică corespundeau perspectivei limitate a anticilor - geografică, vitală, științifică. Evul Mediu, când dominația scolasticii a însemnat subordonarea „filozofiei naturale" (adică a tuturor științelor) față de teologie și a fost însoțită de stagnarea în dezvoltarea „artelor mecanice" (adică a tuturor realizărilor tehnice), a restrâns acest orizont la extrema. Acum au devenit cunoscute cele mai îndepărtate colțuri ale Lumii Vechi, iar Lumea Nouă a fost descoperită. S-a inventat praful de pușcă, tiparul și busola, ceea ce a dus la o revoluție în afacerile militare, în știință și în navigație. Poate mai important decât toate aceste descoperiri este că acum „o grămadă de experimente a crescut la infinit" [111, vol. 2, p. 37]. Înaintea filozofiei sale, Bacon și-a pus sarcina de a aduce „limitele lumii mentale" în conformitate cu toate aceste schimbări enorme. Rezolvarea acestei probleme a avut ca rezultat o încercare la fel de grandioasă pe cât de ambițioasă a „marii restaurari a științelor" (Instaurano magna Scientiarum). Care este relația dintre Bacon și filosofia antică?

În general, este plin de cel mai mare respect pentru ea, crezând că „științele pe care le avem, aproape toate au sursă grecească" [111, vol. 2, p. 35]. Cu toate acestea, spre deosebire de

scolasticii și, ca mulți umaniști, Bacon nu consideră doctrina lui Aristotel apogeul gândirii științifice și filozofice antice. Într-un materialist care a dezvoltat o metodă experimentală de cercetare, în mod firesc nu găsim o mare apreciere a cercului de idei platonic. Mai mult, cititorul se întâlnește adesea în lucrările lui Verulamets cu afirmații negative și denigratoare cu privire la cercul de idei platonico-aristotelian. În același timp, Bacon este convins că înflorirea gândirii filosofice antice a avut loc nu în epoca lui Platon și Aristotel, ci în epoca presocratică, pe vremea Milesienilor și a lui Heraclit, a lui Empedocle și a lui Anaxagoras, și mai ales a lui Democrit. , pe care îl prețuiește mai presus de toți ceilalți filosofi antici. Preferința acordată lui (ca toți presocraticii) "se explică prin faptul că, în opinia sa, întrebările studiului experimental al naturii au ocupat locul principal cu ele.

Dar oricât de negativă a fost atitudinea lui Bacon față de Aristotel, în zelul său filosofic reformator, el a fost forțat mai ales să se îndepărteze de ideile sale, deoarece acestea pătrundeau profund în realitatea filosofică a epocii și nicio reformă nu era posibilă fără a dezvălui una sau alta atitudine față de tradiția veche de secole, în formarea căreia rolul doctrinei aristotelice a fost cel mai mare.

Atitudinea față de Aristotel s-a împletit în mod necesar cu atitudinea față de scolastică, care acumulase o mulțime de întrebări proprii, imposibile pe vremea stagiritului.

Clasificarea științelor și subiectul filosofiei. Sarcina pusă de Bacon pentru sistemul său filozofic de „marea restaurare a științelor” a însemnat, conform planului său, transformarea cercului de cunoaștere cunoscut pe atunci. Cea mai importantă verigă într-o astfel de transformare a fost clasificarea acestor cunoștințe, care este subiectul celei mai mari lucrări a lui Verulamets „Despre demnitatea și multiplicarea științelor”.

Aducând un omagiu tradiției medieval-antice de o mie de ani, autorul său înțelege „știința” (sci-entia) într-un mod foarte larg, incluzând chiar și poezia în acest domeniu. Cu toate acestea, principiul clasificării în sine a fost dezvăluit clar în contextul culturii umaniste cu interesul său de bază pentru om, deoarece clasificarea se baza pe trei, așa cum se credea atunci, principalele abilități ale sufletului uman: 1) memoria, 2.) imaginație (fantezie), 3) rațiune. Totuși, atunci științele sunt interpretate și în legătură cu tempo-ul sferelor ființei cărora le aparțin. Memoria corespundea istoriei, imaginației - poezie, rațiune -

filozofie, care este cel mai în concordanță cu conceptul de știință.

Reflectarea în aceste științe principale a unei anumite sfere a ființei a fost mai puțin simțită în poezie, interpretată ca o reprezentare a realității nu așa cum există cu adevărat, în afara conștiinței, ci în funcție de cerințele inimii umane, de emoțiile umane. Istoria, în conformitate cu tradiția antic-medievală de înțelegere a acesteia și cu acest cuvânt grecesc însuși, a însemnat o descriere a unor fapte și evenimente individuale. Totuși, un moment nou sau în orice caz consolidat, pe care îl găsim aici la Bacon, este legat de prezența așa-numitei istorii naturale (historia naturalis), a cărei activitate este descrierea diverselor fapte ale naturii. Istoria civilă (historia civilis) descrie fenomenele societății umane. Fiecare dintre aceste secțiuni majore ale istoriei se împarte în subsecțiuni mai specifice.

De cel mai mare interes în clasificarea baconiană a cunoștințelor este interpretarea filozofiei. Spre deosebire de istorie, este cunoaștere generalizată. Există trei subiecte principale ale filosofiei - Dumnezeu, natura și omul.

Problema lui Dumnezeu îl confruntă pe Bacon cu o veche întrebare de mare importanță ideologică și epistemologică – relația dintre teologie și filozofie. Filosoful o rezolvă în primul rând pe baza conceptului de „două adevăruri”, clar stabilit în doctrina lui Ockham și a altor nominaliști europeni din secolul al XIV-lea. În principiu, autorul cărții „Despre demnitatea și înmulțirea științelor” împarte toate cunoștințele, toate științele în teologie și filozofie, dintre care prima este de origine cerească, iar a doua de origine pământească. Ele diferă atât prin subiectul intereselor lor, cât și prin modul în care

sunt înțeleși. Teologia revelată de Dumnezeu, sau sacră, bazată pe „voința lui Dumnezeu” [111, vol. 2, p. 519], nu este supus nici unei analize raționale. Dumnezeu, ca obiect al acestei varietăți principale de teologie, apare în principala sa funcție mistifiantă. Prevederile unei astfel de teologii sunt pur autoritare și sunt fixate în primul rând în Sfânta Scriptură. Toate maximele moralei umane sunt oarecum orientate spre ele. Totuși, oarecum imperceptibil din înțelegerea religios-teologică a credinței, Bacon se strecoară în epistemologic, crezând, de exemplu, că toate instituțiile și artele umane, în care, la fel ca în șah, totul se bazează pe dispoziții arbitrare, sunt parcă , legat de teologia revelată.

Cu toate acestea, scopul principal pentru care Bacon dezvoltă argumentul doctrinei „două adevăruri” a fost acela de a întări ideea de neinterferență reciprocă a religiei și filozofiei.

Pe baza experienței și analizei, știința poate și ar trebui să ignore complet textele biblice. Pentru reformatorul Bacon, care a aspirat la „marea restaurare a științelor”, aceasta a fost principala concluzie a acestei doctrine. Pe de altă parte, politicianul Bacon a fost interesat de inviolabilitatea pozițiilor religioase revelate divin ca fundamente solide în ideologie, fără de care nu există supunerea poporului.

Totuși, dacă teologia revelată (theologia inspirata), care exprimă funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, nu are nimic de-a face cu filozofia, atunci un element foarte important al subiectului acesteia din urmă este format din teologia naturală, naturală (theologia naturalis). . Evident, ea a migrat la Bacon din tradiția scolastică, datând din Toma d'Aquino. Teologia revelată este imposibilă fără ideea unui zeu de necunoscut. Teologia naturală, pe de altă parte, încearcă să clarifice conceptul de Dumnezeu luând în considerare unele trăsături importante ale naturii însăși. Teologia naturală, numită de autorul „Demnitatea și înmulțirea științelor” „filosofie divină” [111, vol. 2, p. 204], este chemat să dezvăluie latura intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu. Vorbind despre scopul său, Bacon subliniază că sarcina teologiei naturale este de a oferi argumente pentru respingerea ateismului. În cele ce urmează ne vom întâlni cu alte apeluri ale lui Bacon la ideea lui Dumnezeu. Să remarcăm acum că „problematica” teologiei naturale la Veru-lamets este una dintre relicvele tradiției religios-scolastice. El, de exemplu, era convins nu numai de existența îngerilor și a spiritelor, ci și de cunoașterea naturii lor, interpretată prin analogie cu sufletul uman. K. Marx, caracterizand doctrina filozofică a lui Bacon, a subliniat că ea încă plină de inconsecvențe teologice [vezi. 1, vol. 2, p. 142].

Dar indiferent de rolul pe care conceptul de Dumnezeu l-a jucat în doctrina filozofică a lui Bacon, natura era de un interes mult mai mare pentru el, căreia i-a dedicat cea mai mare parte a atenției interpretării. După cum vom vedea, materialismul lui Verulam este cel mai legat de această secțiune a doctrinei sale.

Filosofia în efortul ei de interpretare și utilizare

Urmărirea naturii se îngustează la o filozofie naturală, naturală. De asemenea, are propriile sale aspecte și subsecțiuni. Una dintre ele constă în a face distincția între filosofia teoretică și filosofia practică. Primul este conceput pentru a identifica cauzele fenomenelor naturale. Experimentele purtătoare de lumină discutate mai sus servesc ca instrument pentru o astfel de revelație. Filosofia practică folosește descoperirile lor, creând ceva care nu există direct în natură, în interesul omului. Experimente fructuoase concretizează acest aspect al filosofiei naturale.

Poate și mai importantă este o altă subdiviziune a filosofiei naturale, în fizică și metafizică. Această subdiviziune este legată de problema cauzalității ca principală pentru filosofia teoretică. Producând-o, Bacon își definește atitudinea față de doctrina aristotelico-scolastică tradițională a cauzalității, care constă în împărțirea cauzelor în materiale, actori, formale și țintă (finală).

Această doctrină etiologică (cauzală) antropomorfă speculativă nu l-a mai putut satisface pe filosof, care considera ca sarcina sa principală să fie cunoaşterea cauzelor reale ale proceselor şi fenomenelor naturale. De aici, împărțirea lui Bacon a celor patru varietăți de cauze în două categorii – materiale și operative, pe de o parte, și formale și cu scop, pe de altă parte. Primele dintre ele sunt dezvăluite cel mai clar în cercetările experimentale, deoarece acestea sunt cauzele imediate ale a tot ceea ce se întâmplă în natură. Studiul lor este sarcina fizicii. Cu toate acestea, cunoașterea numai a cauzelor imediate nu este suficientă. Motive mai profund formale. Ele sunt studiate de metafizică. Conceptul de formă al lui Bacon este complex și ambiguu și îl vom analiza în mod special în continuare.

Pe lângă cunoașterea formelor, Bacon, în principiu, se referă la subiectul metafizicii cunoașterea cauzelor cu scop. Totuși, dacă cunoașterea formelor este necesară pentru o înțelegere mai profundă a naturii, atunci cunoașterea scopurilor este mai degrabă o speculație inactivă care nu adaugă nimic la cunoașterea reală a naturii și chiar îi dăunează. În această privință, Bacon, demonstrându-și intenția materialistă, îl contrastează aprobator pe Democrit cu Platon și Aristotel. Primii s-au străduit în mod determinist să dezvăluie cauze pur fizice, în timp ce cei din urmă și-au subordonat înțelegerea naturii spectrului teologiei. Bacon a căutat și el să scape de această fantomă. El credea că cauza finală, sau finală, este legată de activitate

omul și nu are nimic de-a face cu acțiunile naturii. Scolasticii, care nu au făcut o asemenea distincție, subordonând cauzele materiale celor care acționează, cele care acționează celor formale și cele formale

celor finale, în loc de cunoașterea reală a naturii, erau angajați în conjecturi speculative despre aceasta.

În legătură cu împărțirea aspectului teoretic al filosofiei naturale în fizică și metafizică, este necesară o împărțire similară a filosofiei practice. Descoperirile fizicii sunt folosite de mecanică, în timp ce cunoașterea formelor, realizată prin metafizică, face posibilă intrarea în joc a magiei naturale, care poate crea chiar și ceea ce nu este direct în natură. Nedepășind încă aspirațiile fantastice ale magiei și alchimiei renascentiste în multe feluri, autorul cărții Noua Atlantisă a fost convins de posibilitatea transformării unui corp în altul, inclusiv de fabricarea aurului, crearea de noi specii de animale, extinderea vieții, întinerire și chiar o schimbare a fizicului și a trăsăturilor faciale. Cu toate acestea, în comparație cu mulți predecesori ai săi Renașterii, magia naturală în înțelegerea lui Bacon a devenit de fapt sinonimă cu știința naturală și cu tehnologia viitoare bazată pe aceasta.

Să subliniem încă o dată marea semnificație istorică a transformării lui Bacon a tradiționalei doctrine peripatetico-scolastice a cauzalității. O astfel de transformare a fost un pas major spre transformarea viziunii organice asupra lumii într-una mecanicistă.

Un element interesant al acestei transformări a fost modificarea de către Verulamz a conceptului de metafizică. În tradiția filozofică antică târzie și medievală (ca, de fapt, la majoritatea umaniștilor), metafizica a fost întotdeauna înțeleasă ca un nucleu pur speculativ al filosofiei (și adesea identificată cu filosofia însăși). Bacon, în schimb, a făcut un fel de concretizare a metafizicii, legând-o strâns de fizică și subordonând-o cunoașterii reale a naturii.

Mai mult, există un alt aspect al acestei schimbări în sensul metafizicii lui Bacon. Aristotel, după cum se știe, a numit metafizica viitoare prima filozofie. Verulamian a făcut aici o împărțire a acestui concept unic al filosofiei antice. Regândind metafizica, el a păstrat conceptul de filozofie întâi, sau știință universală (scientia universalis), numind-o și „mama comună a tuturor științelor” [II, vol. 1, p. 199]. Ca atare, ea precede toate ramurile filozofiei - doctrinele lui Dumnezeu,

natura si omul. Aici Bacon vorbește despre anumite principii generale ale cunoașterii, așa cum i-au apărut, de exemplu, regula matematicizată despre egalitatea a două cantități prin a treia, despre absența morții fără urmă a ceva în procesul de schimbare generală etc.

Ultima ramură a filozofiei este doctrina omului. Omul, ca individ, este subiectul antropologiei (philosophia humana), iar ca membru al societății, subiectul filosofiei civile (philosophia civilis) sau politică. În antropologie, care studiază atât trupul, cât și sufletul uman, ultima secțiune, psihologia lui Bacon, este cea care prezintă cel mai mare interes. Totuși, aici a dat puține lucruri noi, repetând în mare măsură secțiunile relevante din Natura lui Telesio Conform

propriilor ei principii, pe care Verulamez le cunoştea şi le aprecia. Ca şi în lucrarea menţionată mai sus, autorul „Demnitatea şi multiplicarea ştiinţelor” afirmă în primul rând activitatea sufletului trupesc, nerezonabil, concentrând senzaţiile şi mişcările care apar în corp şi sunt explicate prin influenţa exterioară. corpuri. Nu este greu de văzut esenţa materialistă a acestei ramuri a antropologiei baconiene. Un alt lucru este partea raţională, pur spirituală, a sufletului uman. Dacă sufletul corporal este subiectul studiului ştiinţific natural, atunci spiritul este deja subiectul cunoaşterii revelate divin. Aici, aşa cum am observat deja în legătură cu Telesio, intră în joc latura mistifiantă a conceptului de Dumnezeu. Rolul specific al sufletului raţional-nemuritor în psihologia lui Bacon nu este clar. Mai degrabă, ea nu are niciun rol.

Din punctul de vedere al integrităţii doctrinei filozofice baconiene, mai importantă decât psihologia este logica adiacentă acesteia - ştiinţa gândirii care dezvăluie adevărul.

Logica tradiţională aristotelico-scolastică, cu toate meritele ei, a rămas logica dovedirii a ceea ce fusese deja descoperit cândva, într-un fel sau altul găsit. Acum este înaintată o nouă sarcină înaintea filozofiei - descoperirea adevărurilor necunoscute anterior, iar cele care ar deveni un fundament eficient pentru filosofia practică, ar întări puterea omului asupra naturii, contribuind la stabilirea unui adevărat regat al omului.

Aici Bacon pune problema metodei de cunoaştere a adevărurilor obiective, active, de mare importanţă epistemologică. Dezvoltarea sa constituie a doua parte a „marii restaurări a ştiinţelor”. Acest lucru istoric cel mai semnificativ

o parte a doctrinei lui Verulam este subiectul celei mai faimoase lucrări a lui, Noul Organon.

Doctrina idolilor (fantome) şi purificarea intelectului uman de la ei. Metoda lui Bacon de a cunoaşte adevărurile obiective este precedată de o trecere în revistă critică a aşa-numiţilor idoli, sau fantome, şi de a afla cum să le îndepărtezi din conştiinţa umană. Verulamets a numit această parte a metodologiei sale „partea distructivă”. Numai făcând această lucrare critică preliminară, după curăţarea minţii de idoli, se poate conta pe aplicarea cu succes a noii metode, care se formează în mare măsură în lupta împotriva acestor obstacole care întârzie progresul mental.

Conceptul de idol, sau fantomă, al prejudecăţii are un pedigree istoric şi filozofic lung şi complex. Bacon a regândit-o, dând conceptului antic de idol un sens pur epistemologic. Potrivit lui Bacon, idolii sunt parţial inerenţi minţii umane prin însăşi natura sa, parţial au apărut în cursul istoriei cunoaşterii umane, parţial apar în cursul dezvoltării individuale a omului. Supuşindu-i unei examinări critice, autorul Noului Organon şi-a definit atitudinea atât faţă de gândirea obişnuită, cât şi faţă de scolastică, care avea multe în comun cu el.

Fantomele bântuie în mod constant o persoană, creează idei și idei false în el, distorsionează adevărata față a naturii, împiedică o persoană să pătrundă „în adâncurile și distanțele naturii” [111, vol. 2, p. 14].

Există patru tipuri de idoli. Prima dintre acestea Bacon numește fantomele genului (idola tribus). Ele sunt inerente însăși naturii omului, atât în mintea, cât și în sentimentele sale. Sentimentele fie ne refuză ajutorul atunci când o multitudine de lucruri și fenomene ale naturii, și cu atât mai mult legile ei, scăpa de puterea lor de percepție, fie pur și simplu ne înșală, ceea ce se întâmplă foarte des. Mintea are defectele ei, pentru că „este asemănată cu o oglindă neuniformă, care, amestecându-și natura cu natura lucrurilor, reflectă lucrurile într-o formă distorsionată și desfigurată” [111, vol. 2, p. 18].

Cea mai frapantă manifestare a idolilor rasei, caracteristice atât simțurilor, cât și minții, este interpretarea constantă a naturii „din analogia omului” și nu „din analogia naturii”. Ea își găsește expresia în interpretarea sa teleologică, în atribuirea naturii scopuri finale care nu îi sunt inerente, pe care Verulamets și le dorea, dacă se poate.

complet îndepărtat din știință. Aici, de fapt, el critică viziunea organizațională asupra lumii, care se întoarce la antroposociomorfismul primitiv. O astfel de viziune asupra lumii era caracteristică scolasticii; filozofia naturală era saturată de ea. Dar Telesio se străduia deja să-și stabilească propriile principii ale naturii. Bacon a arătat acum că acest lucru este imposibil fără a elimina interpretarea sa teleologică. Metoda experimentală, care depășește imperfecțiunea simțurilor și fixează fenomenele naturii în independența lor față de simțuri, elimină și fantomele cauzelor țintă.

Aceiași idoli ai rasei ar trebui atribuită dorința inerentă a minții umane pentru generalizări care nu sunt susținute de un număr suficient de fapte. „Mintea omenească este lacomă” [111, vol. 2, p. 21]. El își asumă cu ușurință mai multă ordine și uniformitate în lucruri decât găsește de fapt. În mod surprinzător de exact, autorul Noului Organon a subliniat aici orbitele perfect circulare în care se presupune că se învârt planetele, ca exemplu al acestei facultăți idealizante a minții umane, demonstrând idolii rasei umane [cf. 111, vol. 2, p. 20].

În virtutea acelorași idoli, mintea umană se înalță de la cele mai nesemnificative fapte la cele mai largi generalizări. În plus, credința oamenilor este de obicei mai puternică decât dovada a ceea ce cred ei. De aceea, subliniază Bacon, greutățile trebuie atârnate de aripile minții pentru ca aceasta să stea mai aproape de pământ, de fapte.

Idolii familiei sunt cei mai stabili. Este imposibil să le eradicați complet, dar este posibil să le neutralizați prin încetinirea efectului lor nociv cât mai mult posibil.

Autorul noului Organon numește o altă varietate de idoli fantome-peșteri (¡dola specns). Pe lângă idolii comuni întregului trib uman, fiecare persoană are „propria peșteră specială”, care în plus „slăbește și distorsionează lumina naturii” [111, vol. 2, p. 19] (un ecou al binecunoscutei imagini a peșterii, care apare în „Statul”) lui Platon. Trăsăturile individuale ale fiziologiei umane, și cu atât mai mult psihicul, determinate de caracterul unei persoane date, de creșterea sa și de alte trăsături ale soartei sale, își găsesc expresia în așa-numiții idoli ai peșterii. Fără îndoială, remarca lui Bacon despre impactul sferei emoționale a unei persoane și interesele sale diverse este profundă asupra obiectivității și profunzimii judecăților umane. „Che

Mintea omenească nu este o lumină uscată, este stropită de voință și pasiuni, iar aceasta dă naștere în știință la ceea ce este de dorit pentru toată lumea. Omul crede mai degrabă în adevărul a ceea ce preferă... Într-un număr infinit de feluri, uneori insesizabile, pasiunile pătează și strică mintea” [111, vol. 2, p. 22].

Depășirea acestor idoli, potrivit lui Bacon, este posibilă cu ajutorul experienței colective care corectează experiența individuală.

A treia varietate de idoli sunt idolii pătratului (idola fon). Ele sunt generate de comunicarea verbală a oamenilor, în timpul căreia își imaginează că „mintea lor poruncește cuvintelor” [111, vol. 2, p. 25]. Acești idoli sunt cei mai dureroși, deoarece, în ciuda unei astfel de încrederi a oamenilor (și chiar și din cauza ei), cuvintele pătrund treptat în conștiința umană și adesea distorsionează logica raționamentului. Caracteristicile vorbirii, limbajul uman dau naștere la numeroase erori.

Critica la adresa idolilor pieței este îndreptată în primul rând împotriva imperfecțiunii gândirii cotidiene. Marea majoritate a oamenilor nu înțeleg că cuvintele sunt doar nume, sau semne, prin care oamenii comunică între ei. Cuvintele nu spun ce sunt lucrurile în sine, ci ce înseamnă ele pentru oameni. Exemple de idoli ai pătratului sunt nenumărate dispute despre cuvinte. Luând cuvinte pentru lucruri, oamenii se strecoară în pământul pseudo-înțelepciunii. Aici critica conștiinței cotidiene se dezvoltă într-o critică a scolasticii, mai precis, a realismului scolastic speculativ ca expresie principală. Acest realism al conceptelor a obiectivat complet mulți termeni, în special pe cei mai generali. Este imposibil, a subliniat Bacon, să construim o adevărată știință a naturii chiar și pe concepte atât de maxim generale precum „substanță”, „calitate”, „acțiune”, „suferință”, „gravitație”, „uscat” și altele, concepebile ca fiind complet. entitati obiective... Când ai de-a face cu cuvinte, nu trebuie să uităm niciodată că obiectivitatea sută la sută a existenței aparține în primul rând lucrurilor individuale. Aici Bacon a continuat linia epistemologică a nominalismului, care a obținut o mare influență la sfârșitul Evului Mediu și mai ales în Anglia.

Se poate considera însă că aici critica idolilor pieței se dezvoltă într-o critică a idolilor teatrului (idola the-atri) – ultima lor varietate. Ele sunt generate de credința oarbă în autorități, în special în doctrinele și sistemele filozofice tradiționale, ale căror construcții artificiale sunt, parcă, un „teatru filosofic”. Aici Bacon

a lovit din nou și cel mai temeinic sistemul lui Aristotel și scolastica bazată pe el, încredere oarbă în care a continuat să aibă un efect inhibitor asupra dezvoltării cunoștințelor științifice. Criticând idolii teatrului, Verulamets s-a pronunțat împotriva credinței neraționate și dogmatice în autorități (care s-au dovedit a fi pseudo-autorități), care a împiedicat și a distrus o investigare fără prejudecăți a adevărului. Respingând urmărirea sclavă a autorităților, autorul Noului Organon a fost de acord cu cei care numesc „adevărul fiica timpului și nu a autorității” (111, vol. 2, p. 46] (o expresie a unui scriitor roman antic).

Adiacent fantomelor teatrului se află un „oponent obositor și dureros” al filosofiei naturale precum „superstiția și zelul religios orb și nemoderat” [111, vol. 2, p. 51], încercând să-i dicteze prejudecățile. După cum am văzut mai sus, pentru a-l proteja pe om de știință de această influență periculoasă, Bacon a recurs la teoria „două adevăruri”.

dogmatism și scepticism. Oricât de puternici și încăpățânați sunt toți acești idoli, în principal ei sunt încă depășiți, iar cunoașterea adevărului obiectiv este posibilă.

În acest context, Bacon vorbește despre două extreme eronate cu privire la problema adevărului. Unul dintre ei proclamă cu aroganță doar propriile sale învățături ca fiind singurele adevărate, străduindu-se să-și dicteze voința cognitivă inerentă și rezultatele sale tuturor celorlalți. Peripateticii, scolasticii și alți fanoși ai acestei iubiri pentru doctrinele lor „ajunge cu ușurință la declarații finale și fac științele doctrinare și dogmatice” (111, vol. 2, p. 32). Ei suprimă dorința minții umane pentru o investigație imparțială. a adevărului.Li se opun filozofii sceptici și oamenii de știință sceptici.

Mai sus, luând în considerare punctele de vedere ale lui Montaigne, am atins rolul progresiv al scepticismului în critica dogmatismului religios în filosofia Renașterii târzii. Totuși, în același timp s-a stabilit că în lupta împotriva oricărui dogmatism, alți sceptici au respins posibilitatea de a obține orice fel de certitudine în cunoaștere. Această a doua latură a scepticismului a devenit din ce în ce mai răspândită, alături de scepticismul însuși, în gândirea filosofică europeană a secolului al XVII-lea. Bacon a avut o atitudine puternic negativă față de dogmatismul scolastic și, în lupta împotriva lui, ca și alți filosofi anteriori,

umaniștii au folosit într-o anumită măsură această latură a scepticismului (susținătorii așa-numitei acatalepsie). Autorul Noului Organon recunoaște o anumită asemănare între critica sa la adresa idolilor și critica simțurilor și rațiunii dezvoltate de sceptici, în originile lor, dar deloc în rezultatele lor, căci „în final ei diverg și se opun la nesfârșit. unul pe altul. Ei susțin pur și simplu că nu se poate ști nimic. Dar afirmăm că în natură, în modul în care se folosește acum, se poate ști puțin. Acestea distrug și mai mult credibilitatea minții și a sentimentelor, dar le găsim și le oferim mijloacele de asistență” [111, vol. 2, p. 18].

Metoda lui Bacon de investigare experimental-inductivă a naturii a devenit un astfel de mijloc. Dacă critica idolilor este partea distructivă a doctrinei sale filozofice, atunci crearea unei astfel de metode este partea sa constructivă.

Critica lui Bacon asupra silogismului și a metodei sale empirice. Strâns adiacent criticii lui Bacon asupra idolilor este critica sa asupra silogismului, care constituie deja o tranziție la propria sa metodă.

Silogismul aristotelic, într-o oarecare măsură chiar îmbunătățit de scolastică, a fost în același timp subordonat de acesta înțelegerii speculative a cunoașterii a tot ceea ce există, inclusiv a naturii, care domina în ea. O astfel de metodologie, cu tot rafinamentul ei logic și chiar acuratețea, recunoscută de Bacon, a rămas totuși nu atât la nivel de fond, cât și la nivel verbal și a fost complet inutilă. Dacă premisele oricărui raționament deductiv sunt niște concepte generale din care se trag anumite concluzii, atunci cunoștințele dobândite nu depășesc limitele acestor premise și nu oferă cunoștințe noi. Scolasticismul greșește complet în imaginarea că în procesul raționamentului deductiv o anumită forță puternică operează în mintea unei persoane, care nu are nevoie de apelul său la natură. Dintr-o poziție profund materialistă, autorul Noului Organon notează în acest sens că „subtilitatea naturii este de multe ori mai mare decât subtilitatea raționamentului”, „subtilitatea sentimentelor și a rațiunii” [111, vol. 2, p. 15, 13].

Critica lui Bacon la adresa silogismului, realizată sistematic din poziţia empirismului, constă în a demonstra că conceptele generale iniţiale care stau la baza deducţiei sunt în ultimă instanţă rezultatul cunoaşterii empirice, dar cunoaşterea prea grăbită nu este metodică.

sălbatic. Deja Aristotel, și cu atât mai mult adepții săi scolastici, au trecut în mod necritic și nechibzuit de la observarea unor fapte cu totul insuficiente la stabilirea celor mai largi concepte care au devenit bazele cunoașterii. Nu este de mirare că scolastica a uitat de conținutul real al unor astfel de concepte, care s-au transformat doar în cuvinte. De aici nesatisfăcătoarea aparatului conceptual al scolasticii pentru o reală înțelegere științifică a naturii.

Departe de a respinge silogismul, instrument indispensabil pentru prezentarea adevărurilor deja descoperite, Bacon nu a renunțat la conceptele generale. Astfel de concepte formează baza cunoașterii. Cu atât mai important este să le formați corect. Dacă, totuși, conceptele sunt extrase din obiecte întâmplător, ceea ce a fost caracteristic nu numai scolasticii, ci și multor filosofi ai naturii, atunci totul construit pe o astfel de fundație va fi fragil. La urma urmei, silogismul, a subliniat Veru Lametz, este format din propoziții, propoziții de cuvinte, iar cuvintele sunt semne de concepte. Prin urmare, dacă conceptele în sine, care stau la baza cunoașterii, sunt formate fără gânduri, mai mult sau mai puțin accidental, atunci nu există nimic solid în ceea ce este construit pe ele.

Mai sus, am văzut de mai multe ori cum, în efortul de a elimina speculația sterilă a tradiției aristotelico-scolastice, un număr de filozofi ai umanismului care l-au precedat pe Bacon au apelat la experiență ca mijloc principal de depășire a bolii sterilității cele mai importante concepte ale acestei tradiţii. Cu toate acestea, numai Bacon a reușit să dezvolte o metodă sistematică și largă pentru studiul experimental al naturii.

Esența metodei experimentale și inductive de studiu a naturii lui Verulam, depășind, după cum era convins, orice speculație, este formarea treptată a noilor concepte. Dacă metoda speculativ-silogistică s-a străduit să anticipeze faptele și a căzut constant în diverse erori pe parcurs, atunci Bacon și-a pus sarcina metodei sale experimental-inductive doar să le interpreteze. Doar o astfel de metodă, în opinia sa, este capabilă să descopere noi adevăruri, și nu să marcheze timpul într-un singur loc. Numindu-și lucrarea principală „The New Organon”, autorul a subliniat opusul metodologiei sale empirico-inductive față de metodologia deductiv-silogistică, bazată pe lucrările logice ale lui Aristotel, care a primit în Evul Mediu denumirea grecească de „Organon”.

Însuși autorul „Noului Organon” a formulat opoziția celor două metode – deductiv-silogistic și experimental-inductiv – pe care le-a dezvoltat astfel: 4 Există și pot exista două căi pentru găsirea și descoperirea adevărului. Se înalță de la senzații și particularități la cele mai generale axiome (adică propoziții. - V.S.) și, pornind de la aceste fundamente și adevărul lor de neclintit, discută și descoperă axiomele mijlocii. Acesta este modul în care îl folosesc astăzi. Cealaltă cale, pe de altă parte, derivă axiome din senzații și particularități, urcând constant și treptat până ajunge în cele din urmă la cele mai generale axiome. Aceasta este calea adevărată, dar nu încercată” [111, vol. 2, p. 14-15].

Făcând din nucleul metodei sale o generalizare treptată a faptelor observate în experiență, Bacon nu a devenit susținătorul unei înțelegeri simplificate a acesteia. Aici a mers mai departe, de exemplu, Telesio cu reducționismul său senzațional. Metoda empiristă în înțelegerea lui Bacon înseamnă nevoia de încredere maximă pe rațiune în analiza acestor fapte. Folosind imaginea populară a literaturii

renascentiste, Verulamets i-a condamnat atât pe acei empirişti nepoliticoşi care, ca o furnică, adună fără minte tot ceea ce le vine (aceştia sunt în primul rând alchimişti), cât şi pe acei dogmatişti speculativi care, ca un păianjen, se străduiesc să ţese un reţea de cunoștințe din ei înșiși (și aceasta este în primul rând scolastici). Bacon își aseamănă propria metodă cu arta albinei, care, extragând tribut din câmpuri și grădini, o prelucrează în miere cu propria sa pricepere. Conform caracterizării lui Marx a metodei baconiene, „știința este o știință experimentală și constă în aplicarea metodei raționale asupra datelor senzoriale” [1, vol. 2, p. 142].

Teoria inducției. În consecință, esența inducției, inducția, după Bacon, constă într-o generalizare continuă și treptată - de la fapte particulare la propoziții mai generale, în primul rând la așa-numitele axiome medii, căci „toată utilitatea și eficacitatea practică constă în medie. axiome” [111, v. 2, p. 32]. Numai din ele se poate trece la cele mai generalizate prevederi („axiome generale”). O astfel de generalizare inductivă, opusă raționamentului deductiv-silogistic, are scopul de a corecta deficiențele minții.

Bacon nu a fost primul care a pus problema inducției. Deja Aristotel, care a introdus acest termen antic (desigur, în versiunea sa greacă), a interpretat inducția ca o ascensiune de la individ la general (în același Organon,

pe care se pare că Bacon nu știa). Problemele de inducție au fost puse și de anumiți logicieni ai Evului Mediu. Cu toate acestea, nici în antichitate, nici cu atât mai mult în epoca Evului Mediu, concluziile inductive nu au jucat vreun rol semnificativ în sistemul altor metode logice, care în marea lor majoritate au rămas deductiv-silogistice. Pentru Bacon, inducția capătă o importanță capitală și devine principalul mijloc de cunoaștere științifică a naturii.

În comparaţie cu interpretările aristotelice și cu alte interpretări ale inducției, Verulamets a înțeles esența acesteia și natura concluziilor inductive mai pe scară largă și mai profund. Înainte de Bacon, inducția a fost înțeleasă, în primul rând, ca așa-numita inducție completă, atunci când este posibil să revizuim toate cazurile fără excepție, enumeraţi toate faptele, pe baza cărora se face o anumită concluzie. Cu toate acestea, sfera de aplicare a acestui tip de inducție este foarte limitată, deoarece o revizuire a relativ puține fapte este posibilă în cele mai simple cazuri, iar concluzia trasă dintr-o astfel de revizuire limitată este de mică valoare științifică.

În acest sens, inducția completă este de multe ori superioară inducției incomplete, ale cărei concluzii generalizatoare sunt construite pe baza observării doar a unei părți a faptelor (căci de obicei nimeni nu este capabil să observe totul). Dar inducerea incompletă înainte de Bacon a fost tratată aproape exclusiv ca o concluzie bazată pe observarea doar a acelor fapte care au confirmat propoziția care este dovedită. Această așa-numită inducție printr-o enumerare simplă (inductio per enunierationem semplicem) Bacon a considerat un pas copilăresc în

dezvoltarea inducției. El a contrastat-o cu adevărata inducție (inductio vera), care oferă cele mai fiabile și, în plus, noi concluzii. Asemenea concluzii pot fi obținute nu numai și chiar nu atât ca urmare a observării faptelor care o confirmă, ci pe baza studierii cazurilor și fenomenelor care contrazic propoziția care se dovedește. Potrivit lui Bacon, chiar și atenția principală ar trebui acordată acestor așa-zise instanțe negative, deoarece majoritatea erorilor generate de prejudecăți, superstiții și orice fel de interes provin tocmai din tendința oamenilor de a acorda atenție doar acelor fapte care confirmă teza de care sunt interesați și închid ochii pe cei care îl contrazic.

Contabilitatea „instanțelor negative” necesită o stabilire precisă a faptelor care nu se bazează nici pe credință, nici pe

sentimente. Această stabilire a faptelor nu mai este o simplă observare pasivă a acestora, ci un experiment. Presupune intervenția activă în procesul observat, eliminarea unora și crearea altor condiții care ajută la stabilirea unuia sau altuia adevăr obiectiv referitor la fenomenul studiat. Dacă generalizarea inductivă elimină defectele inerente minții umane, atunci experimentul face același lucru în ceea ce privește sentimentele.

Etapa preliminară a cercetării este colectarea diferitelor materiale găsite în natură (diverse minerale, metale etc.). În studiul ei este angajată așa-numita fizică a betonurilor. Pentru a studia cauzele care guvernează procesele care au loc în aceste obiecte naturale, este necesar să se investigheze „naturile simple”, adică cele mai generale proprietăți inerente acestora, precum densitatea, rarefierea, căldura, frigul, greutatea, lejeritatea etc. Deja aici se dezvăluie o tendință analitică, fără de care nu există o metodă inductivă a lui Bacon. Filosoful a subliniat sistematic nevoia de „disecție și anatomie a lumii”, fără și fără de care este imposibil să se stabilească adevăruri concrete care să conducă la experimente fructuoase. În același timp, el a pus în contrast înțelegerea analitică a naturii cu abstracția ei, pseudo-generalizarea, care s-a rătăcit într-un raționament speculativ nedefinit.

Pentru a dezvălui cauzele, pentru a identifica legăturile permanente care dau naștere celor de mai sus și a altor „naturi simple”, este necesar să se efectueze observații în trei direcții, alcătuind trei liste corespunzătoare: 1) o listă a cazurilor de prezență (tabula praesentiae), de exemplu, proprietățile căldurii în razele soarelui, în flacără, în pahare incendiare, în măruntaiele animalelor etc.; 2) o listă de cazuri de absență (tabula absentiae) de aceeași proprietate, de exemplu, absența căldurii în razele lunii, în lichide neîncălzite, în pulpa plantelor etc.; 3) o listă de cazuri în care proprietatea studiată este prezentă în grade diferite (tabula graduum), de exemplu, căldura corpurilor animalelor se modifică în funcție de mișcare, direcția diferitelor eforturi etc.

Culegerea tuturor acestor cazuri este etapa pregătitoare a inferenței inductive propriu-zise. În cele din urmă, omul de știință, acționând prin analogie și recurgând la excepții, trebuie să obțină o concluzie pozitivă care să stabilească prezența unei proprietăți comune în toate cazurile indicate în tabele, care să facă lumină asupra naturii studiului.

proprietatea primită. Căldura „de exemplu” conform lui Bacon „este mișcarea celor mai mici particule de materie” întâmpinând obstacole și depășindu-le.

Metodele propuse de Bacon (și nu pe deplin descrise aici) au anticipat în multe feluri acele metode mai avansate de cercetare inductivă care s-au dezvoltat într-un anumit sistem la mijlocul secolului al XIX-lea.

În epoca lui Bacon, a început să se dezvolte o metodă mai profundă de înțelegere a experienței, numită de obicei ipotetic-deductivă. Ea propune una sau alta presupunere, o ipoteză, din care derivă diverse consecințe. Deși concluziile în sine sunt realizate deductiv, matematic, dar în același timp sunt întotdeauna corelate cu experiența, controlată de aceasta. O astfel de metodă (despre aceasta mai jos) necesită interese și cunoștințe matematice serioase. Bacon nu le avea, matematica necesita studii persistente și îndelungate, pentru care filozoful-scriitor și politicianul nu avea nici timp, nici putere (aparent, abilități). El a avut o atitudine destul de negativă față de științele naturii matematice emergente. Bacon nu a acceptat nici teoria lui Copernic, nici descoperirile lui Kepler.

Doctrina formelor ca subiect al metafizicii. După cum sa menționat deja, metafizica aprofundează studiul fizicii, aducându-le la identificarea formelor. Conceptul de formă, dezvoltat de filozofii antichității, a căpătat cel mai mare rol în sistemul filosofic al lui Aristotel. În filosofia medievală în general și în scolastică în special, acest concept a devenit și unul dintre cele mai comune. Cu o ambiguitate considerabilă, conceptul său de formă, de regulă, a rămas pur speculativ și a abordat adesea conceptul de scop (cum a fost cazul însuși Aristotel). Acordând o atenție deosebită problemei formei, Bacon a descoperit puterea de influență a „idolilor teatrului”, tradiția filozofică. Regândind conceptul de formă, el l-a separat în primul rând de conceptul de scop. După ce a făcut din studiul formelor principala activitate a metafizicii, el a legat-o strâns de fizică, pentru că în afara și în afara fizicii este de neconceput.

Cu toate acestea, conceptul de formă al lui Bacon a rămas ambiguu, ceea ce a reflectat din nou impactul asupra lui al unei tradiții filozofice destul de contradictorii și dificultatea însăși ideea de formă. Forma este interpretată de el în diferite moduri: „esență” (essentia), „sursă de radiație” (fonsemana-tionis), „natura creatoare” (natura naturane), „legea acțiunii pure” (lex actus puri). Bacon se referă uneori la formă ca fiind substanța care stă la baza unității oricăruia

lucruri. Totuși, conceptul așa-numitei forme simple este mai important. Este conceput ca ceva esențial, care stă la baza acelor proprietăți, sau naturi, încă mai simple, pe care le studiază fizica. Cine cuprinde asemenea forme, „îmbrățișează unitatea naturii în chestiuni diferite” [111, vol. 2, p. 81]. Forma este ultimul și principalul principiu al generalității în lucruri. Numărul și combinația unor astfel de forme simple determină diversitatea lucrurilor existente. Faith-lamets compară formele cu literele alfabetului. După cum stăpânirea gropilor face posibilă arta scrisului, la fel cunoașterea formelor stă la baza magiei naturale, care este capabilă să ridice omul la poziția de stăpân al naturii.

Cu vagitatea conceptului baconian de formă, se mai poate afirma, în primul rând, că numărul de forme este finit și chiar mic, iar în al doilea rând, că ele sunt interpretate, folosind definiția lui Marx, ca „... vie, individualizante, inerente. în ea (materia. – V, S.), forţe esenţiale care creează diferenţe specifice” [1, vol. 2, p. 142].

Particularități ale materialismului baconian - Analiticismul metodologiei lui Bacon a predeterminat în mare măsură particularitățile materialismului său. După cum sa menționat deja, dintre toți ceilalți filozofi ai naturii, Verulamets îl prețuia cel mai mult pe Democrit. În lucrările „Despre înțelepciunea anticilor” și „Despre începuturi și izvoare”, publicate (prima) chiar înainte de „Noul Organon”, autorul lor a acordat multă atenție problemei materiei. Bacon se declară aici ca un susținător al atomismului Democrit, precum și al principiului cauzalității și al necesității asociate acestuia. Totuși, în această poziție, care i-a condus pe filozofii următori la un mecanism consistent, autorul „Noului Organon” nu a putut rezista.

În învățăturile sale despre forme care nu sunt reductibile unele la altele, diferite calitativ unele de altele, preia o înțelegere dinamică a materiei și a întregii naturi.

Se poate vorbi deci de incompletitudinea tendinței analitice a lui Bacon către natură. Nefiind ridicat la o metodologie ipotetico-deductivă, matematică, Bacon a rămas în general pe pozițiile unei interpretări calitative, mai degrabă decât cantitative, a naturii. Aici s-a apropiat de filosofia naturală, mai ales în varietatea ei telesiană. Distingând în om senzația (sensus) și percepția sau sentimentul (perceptio), el, urmându-l pe Telesio, o atribuie în principiu pe aceasta din urmă întregii naturi. De asemenea, se manifestă prin atragerea jeleului de către un magnet.

pentru, și în aspirația flăcării la ulei și în reflectarea razelor de lumină dintr-un obiect alb. În lucrarea numită „Despre începuturi și izvoare”, Verulamets a dezvoltat în general înțelegerea renascentă a materiei, asociată organic cu una sau alta formă și mișcare. De aici și interesul său pentru Empedocles, Anaxagoras, Anaximenes, Heraclit și

printre filozofii naturii renascentiste, pentru Telesio. El le pune în contrast (în special cu Democrit) cu Platon, care „a subordonat lumea gândurilor” și Aristotel, care „a subordonat aceste gânduri cuvintelor” [111, vol. 2, p. 310].

Din toate acestea, este evidentă marea înclinație a lui Bacon către linia materialismului. Cu toate acestea, trebuie avut în vedere că Verulamets a fost interesat în principal de chestiunile legate de metodologia cunoașterii științifice, în timp ce doctrina materiei și naturii, întrebări ontologice, a fost puțin dezvoltată de el. Autorul Noului Organon a subliniat că, spre deosebire de filosofii antici numiți și aprobați de el și de contemporanii săi mai vechi, Telesio și Patrici, el nu oferă „nici o teorie, generală și integrală . Căci, se pare, încă nu a venit vremea pentru aceasta” [111, vol. 2, p. 68].

Cele de mai sus explică evaluarea înaltă a doctrinei filosofice a lui Bacon de către Marx, care spunea în Sfânta Familie că „în Bacon, ca primul său creator (desigur, în trecerea la un timp nou. - V.S.), materialismul încă ascunde în ea însăși într-o formă naivă germeni de dezvoltare de-a lungul întregii. Materia zâmbește cu strălucirea ei poetico-senzuală întregii persoane” [1, vol. 2, p. 142-143].

Materialismul lui Bacon este cel mai remarcabil în metodologia și epistemologia sa, în special în interpretarea sistematică a corectitudinii cunoașterii ca o reflectare a naturii, care, în comparație cu cunoașterea, are avantajul primatului și modelului. Adevărat, nici aici Bacon nu se lipsește de conceptul de Dumnezeu, subliniind odată că „Dumnezeu nu ne va permite să trecem un vis al imaginației noastre ca model al lumii” [111, vol. 1, p. 79]. Astfel, filozoful recurge aici la funcţia intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu.

Afirmația lui Marx de mai sus despre „inconsecvențele teologice” ale lui Bacon nu poate fi înțeleasă în așa fel încât filozoful să poată face fără ele. Nu, erau o formă istorică necesară, reflectând atât poziția socială, cât și epistemologică a lui Bacon, care era foarte departe de dialectica materialistă. Relația lui

Atitudinea față de problema lui Dumnezeu indică clar că materialismul său nu era nicidecum compatibil cu ateismul. Oricât de profunde sunt succesele științei, ea cuprinde doar conexiunile „cauzelor secundare” (au fost predate de Toma de Aquino), în spatele cărora se ascunde zeul atotputernic și incognoscibil. Recurgând în acest context la funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, Bacon a afirmat în repetate rânduri că doar „gâturile ușoare ale filozofiei împing uneori către ateism, în timp ce cele mai profunde se întorc la religie” [111, vol. 1, p. 89; vezi vol. 2, p. 386] că progresul filosofiei naturale, distrugerea superstiției, întărește credința etc. Aici se poate vedea deja preocuparea filozofului ca ideolog al claselor conducătoare.

Rolul istoric al filosofiei lui Bacon și soarta ei. Pentru atmosfera științifică și filozofică a Europei în secolul al XVII-lea. tendința

generală – critică, empirică și practică – a metodologiei baconiene a jucat cel mai mare rol. Pentru clasa în ascensiune a burgheziei engleze și europene, încrederea optimistă a lui Verulamets că „arta autentică și de încredere a descoperirii crește și se dezvoltă odată cu descoperirile în sine” este, de asemenea, foarte indicativă [111, vol. 1, p. 299; vezi vol. 2, p. 79]. În lumina celor spuse, marele rol pe care l-a jucat Bacon asupra pasionaților de științe naturale experimentale din Anglia, care au fondat Societatea de Științe Naturale din Londra, este de înțeles. Înaltă apreciere a doctrinei filozofice a lui Bacon de către Marx, pentru care a fost adevăratul fondator al materialismului englez și al întregii științe experimentale moderne, este de asemenea de înțeles.

În același timp, aprofundarea în continuare a metodologiei raționaliste, care a avut loc în principal după moartea lui Bacon, a condus la o anumită uitare a principiilor sale metodologice în rândul filosofilor secolului al XVII-lea. Dimpotrivă, odată cu dezvoltarea filozofiei iluminismului în secolul al XVIII-lea. în Franţa şi în alte ţări europene, filosofia, cu o nouă forţă întoarsă împotriva metafizicii speculative, patosul experimental-empiric al lui Bacon a căpătat din nou popularitate (despre care cititorul va citi în cartea următoare).

În ultima vreme, celebrul filozof american și cel mai proeminent lider al pragmatismului, John Dewey, în Reconstruction in Philosophy (1937), l-a lăudat în toate modurile posibile pe Bacon ca precursor al vieții intelectuale moderne, dar în același timp l-a declarat un profet al concepţiei pragmatiste despre adevăr.

În ultimele decenii au fost publicate studii

despre Bacon ca ideolog și pionier al erei industriale moderne și al cultului științei. Acestea sunt cărțile cercetătorilor englezi B. Farrington „Francis Bacon. Philosopher of Industrial Science” (1949) și J. Crouser „Francis Bacon. Primul om de stat în știință” (1960).

2. ACTIVITATEA ŞTIINŢIFICĂ A GALILEO ŞI CONŢINUTUL SA FILOZOFIC

Marele om de științe naturii Galileo Galilei (1564-1642) a finalizat dezvoltarea științifică a Renașterii italiene, a descoperit știința naturală experimentală și matematică europeană a timpurilor moderne și, în același timp, a formulat principiile metodologice și filozofice primordiale care au jucat un rol uriaș în Viața spirituală a Europei în secolul al XVII-lea.

Viața lui Galileo. A aparținut unei familii nobile, deși sărace, din copilărie a locuit la Florența. Tatăl său și-a dorit ca Galileo să devină medic și a intrat la facultatea de medicină a Universității din Pisa. Cu toate acestea, tânărul a manifestat o poftă irezistibilă pentru matematică și a abandonat complet medicina. La sfârșitul anilor '80, a început să predea matematică la Universitatea din Pisa, iar în 1592 a primit o catedra de matematică la Universitatea din Padova.

Viziunea științifică despre lume a lui Galileo s-a format sub influența ideilor lui Euclid și, în special, a lui Arhimede, care, printre oamenii de știință antici, s-a remarcat prin dorința sa de a conecta prevederile științei - matematica și începuturile mecanicii - cu soluția. de probleme practice, tehnice. Într-una dintre scrisorile scrise cu puțin timp înainte de moartea sa, Galileo l-a numit pe Arhimede profesor. De asemenea, l-a studiat cu atenție pe Aristotel, în special lucrările sale de științe naturale - „Fizica” și „Pe cer”. A fost necesar să le studiem, pentru că fizica scolastică, pe care Galileo a trebuit să o depășească într-o luptă încăpățânată, și-a construit principiile pe aceste și alte lucrări ale stagiritului. Tânărul matematician italian cunoștea lucrările științifice naturale ale nominaliștilor vest-europeni din secolul al XIV-lea, care au pornit pe calea luptei împotriva fizicii peripatetice și au formulat câteva idei fructuoase în domeniul mecanicii.

Cu toate acestea, cu toată importanța surselor teoretice care l-au influențat pe Galileo, nu trebuie să uităm de acei stimuli practici, vitali, de care a fost interesat și inspirat. Și era activitate de muncă pe plan tehnic

cele mai avansate întreprinderi din Italia. Așadar, în lucrările lui Galileo, apare arsenalul venețian, unde meșteri pricepuți, folosind diverse dispozitive și mecanisme, au rezolvat probleme complexe de producție legate de construcțiile navale, treburile militare etc.

Descoperirile științifice, esența lor filozofică și orientarea antiscolastică. Activitatea științifică a lui Galileo s-a dezvoltat în două direcții principale, care au fost necesare pentru triumful unei noi imagini fizice a lumii. Prima dintre acestea a fost determinată de dezvoltarea principiilor mecanicii, secțiunea sa cea mai importantă, dinamica sau doctrina mișcării corpurilor. A început încă din perioada pisană a activităților științifice și didactice ale lui Galileo cu celebrele experimente cu corpuri în cădere și a primit prima sa expresie literară în tratatul Despre mișcare. Soluția la această problemă Galileo a continuat să se dezvolte în timpul lucrului său la Departamentul de Matematică de la Universitatea din Padova (1592-1610). Dar la sfârșitul acestei perioade, Galileo a făcut o serie de descoperiri astronomice importante. Unul dintre primii oameni de știință a proiectat un telescop (cel mai bun dintre ei a dat o creștere de 30 de ori) și l-a îndreptat către corpurile cerești. Pe Lună, a descoperit cratere și creste (în mintea lui, munți și mări), a văzut nenumăratele grupuri de stele care formează Calea Lactee, până atunci li s-a părut oamenilor ca o fâșie albă solidă (despre care cel mai arbitrar și fantastic au fost făcute declarații), am văzut sateliții lui Jupiter. Galileo a povestit despre toate acestea în lucrarea sa The Starry Messenger (1610), care i-a adus faima europeană a Columbului Cerului. În același 1610, Galileo s-a mutat la Florența, devenind un fel de erudit de curte al ducelui de Toscana. La Florența, Galileo a continuat observațiile astronomice: a văzut clar pete pe Soare, a descoperit fazele lui Venus, fenomene luminoase din jurul lui Saturn, numit mai târziu inelul său. Galileo cu mult timp în urmă, chiar

înainte de descoperirile sale, a fost un copernican și acum a interpretat pe bună dreptate aceste descoperiri - în primul rând sateliții lui Jupiter și fazele lui Venus - ca o dovadă clară a adevărului teoriei heliocentrice. Observarea Lunii, care părea a fi o planetă destul de asemănătoare cu Pământul, precum și petele de pe Soare, a dat o lovitură gravă ideilor peripatetic-scolastice despre diferența fundamentală dintre lumea cerească, constând din eter nepieritor, și lumea pământească a variabilității continue. Părtinire

petele de pe Soare au dat dovadă de rotația sa în jurul axei sale. În cele din urmă, descoperirea multor clustere de stele în Calea Lactee a devenit o confirmare a măreței idei a lui Bruno (din motive evidente, niciodată numit Galileo) cu privire la numărul nenumărat de lumi din Univers.

Galileo a avut din ce în ce mai mulți susținători nu numai în Italia, ci și în străinătate (unul dintre primii a fost Kepler), dar erau cu greu mai puțini adversari din rândul scolasticii care apărau imaginea tradițională aristotel-lemaică a lumii. Unii dintre ei, chiar observând Luna „nouă”, planetele și stelele prin telescopul lui Galileo, au declarat că toate acestea sunt o iluzie optică. Astfel, ei au demonstrat puterea autoritarismului milenar.

Descoperirile lui Galileo în domeniul mecanicii nu au fost atât de eficiente și evidente, dar semnificația lor filozofică s-a dovedit a fi și mai profundă și mai versatilă.

Fizica peripatetico-scolastică dominantă, bazată pe observații superficiale și calcule speculative, era plină de idei teleologice despre mișcarea lucrurilor în conformitate cu „natura” și scopul lor, despre mișcările „naturale” și „violente”, despre greutatea naturală și ușurința corpurilor, despre perfecțiunea mișcării circulare în comparație cu rectilinie etc. Toate aceste generalizări superficiale, la marginea conjecturilor, s-au împletit într-un nod încurcat cu dogmele religioase și miturile biblice în timpul dominației mileniale a scolasticii. Galileo a reușit să le dezvăluie doar ca un experimentator atent și subtil, care a consolidat în mod repetat metodele de producție care l-au inspirat.

Știința naturală modernă, al cărei început l-am asociat în Renaștere cu Leonardo da Vinci, capătă contururi clare tocmai de la Galileo ca știință naturală, în primul rând, experimentală și, în al doilea rând, matematică. Deja în antichitate, Arhimede a pus bazele staticii (știința echilibrului corpurilor sub acțiunea forțelor aplicate acestora). Galileo, care îl considera pe Arhimede profesorul său, a făcut acum un pas suplimentar prin dezvoltarea bazelor unei ramuri atât de importante a mecanicii precum dinamica (știința mișcării corpurilor sub acțiunea forțelor aplicate). Omul de știință italian a formulat primele legi ale căderii libere a corpurilor, a dat o formulare strictă a conceptelor de viteză π accelerație, și-a dat seama de importanța decisivă a proprietății mișcării corpurilor, pe care a primit-o ulterior.

noua lege a inertiei. Ideea lui Galileo despre relativitatea mișcării este deosebit de valoroasă.

Semnificația filosofică a legilor mecanicii descoperite de Galileo a fost enormă, deoarece pentru prima dată în istoria gândirii umane a fost formulat conceptul de lege obiectivă, neantropomorfă, pur fizică a naturii. Inutil să spun că acest lucru a însemnat un progres uriaș în viziunea materialistă asupra lumii.

Legile mecanicii lui Galileo (completate de considerațiile sale profunde despre flux și reflux), împreună cu descoperirile sale astronomice, au oferit baza fizică pentru teoria lui Copernic, pe care însuși creatorul său nu o avea încă. Din ipoteza așa cum a fost prezentată în prefața lui Osiander, doctrina heliocentrică începea acum destul de clar să capete statutul de teorie. Dar tocmai asta nu i se potrivea Bisericii Catolice (la fel ca și celei protestante). Biserica ar putea suporta ideea heliocentrică a lui Copernic ca fiind ipotetică din motive pragmatice: tabele astronomice mai precise întocmite pe baza ei au făcut posibilă realizarea reformei calendaristice din 1582. Cu toate acestea, biserica nu a putut permite învățăturile lui Copernic. să fie percepută ca un adevăr obiectiv motive ideologice, deoarece o astfel de presupunere contrazice principiile și dogmele viziunii biblico-creștine asupra lumii, care într-un fel sau altul aderau la masa credincioșilor. De aici și reacția curiei papal-romane, care în 1616 a impus interzicerea lucrării lui Copernic. Este condamnat ca o învățătură „pitagoreică” „până la îndreptare” (acele locuri care, potrivit experților bisericești, pretind că interpretează această învățătură ca pe un adevăr obiectiv). Galileo a primit un avertisment de la conducerea Bisericii Romano-Catolice (direct de la cardinalul Bellarmino, care a condus procesul lui Bruno) de acum înainte să nu scrie nimic care să confirme învățăturile lui Copernic (în principiu, și să nu se gândească la asta) . Omul de știință a fost nevoit să țină cont de acest avertisment și chiar i-a promis că îi va asculta. Cu toate acestea, nu și-a putut îndeplini această promisiune, deoarece îndeplinirea ei ar însemna un refuz de a-și continua activitățile științifice. În plus, a avut mulți studenți și adepți și chiar mai mulți oameni care l-au simpatizat (inclusiv chiar și câțiva cardinali).

Posedând o voință puternică, rezistență, inteligență deosebită și tact diplomatic, un om de știință care a înțeles că

exprimă aspiraţiile progresive ale vieţii continuându-şi activităţile. A publicat mai multe lucrări. Este caracteristic că toate sunt scrise în italiană. Omul de știință face apel în mod conștient la un public mai larg, crezând că bunul său simț se va dovedi a fi mai adevărat și mai profund decât știința scolastică autoritara, concentrată pe paginile opuselor latine. Ca autor, Galileo se distinge printr-o

claritate și o eleganță extraordinară a vorbirii, făcând din operele sale un fenomen al literaturii italiene. În plus, cele mai importante dintre aceste lucrări sunt scrise sub formă de dialoguri. Adevărat, printre ele nu există lucrări filosofice în sensul extrem de specializat al cuvântului, deși autorul însuși pe pagina de titlu a lucrărilor sale și-a marcat titlul oficial de „filozof și primul matematician” al Marelui Duce al Toscana.

Dacă matematica era deja considerată o știință specială, atunci filosofia conținea încă întregul complex de științe ale naturii. În consecință, astronomia (de fapt inseparabilă în conștiința publică de atunci de astrologie, pe care Galileo însuși, spre deosebire de Campanella și Kepler, nu a luat-o în serios) a fost considerată atunci una dintre principalele secțiuni ale filosofiei, mai ales dacă insista asupra obiectivității tabloului heliocentric. a lumii (condiționalitatea acestei imagini a făcut-o declarație ipotetică a matematicii). Dar conținutul filozofic al lucrărilor lui Galileo a depășit cu mult doar astronomia. În contextul rezolvării anumitor probleme științifice naturale ale timpului său, omul de știință a formulat idei metodologice primare, care erau atunci un cuvânt filosofic nou și profund. Uneori, omul de știință a formulat în mod conștient astfel de idei în scrisorile și mesajele sale, care au primit imediat o distribuție semnificativă. Printre astfel de lucrări se numără „Scrisoare către Castelli”, cel mai apropiat student al lui Galileo (1613), „Scazare de testare” (1623), „Mesaj către Ingoli” (1624).

Lucrarea principală a lui Galileo - „Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii – Ptolemaic și Copernican” (1632). Deoarece învățătura lui Copernic a fost interzisă ca o teorie care interpreta o imagine obiectivă a universului, autorul l-a făcut câștigător pe Simplichio (un nebun) aici - unul dintre cele trei personaje care au apărat poziția lui Aristotel și Ptolemeu. Cu toate acestea, puterea argumentelor prezentate de Salviati și Sagredo (în acel moment asociați și prieteni decedați ai autorului) nu a lăsat nicio îndoială cu privire la persuasivitatea copleșitoare a teoriei.

Copernic. Galileo a fost adus în judecată de Inchiziția romană, celebrul proces a avut loc în 1633, când omul de știință a fost nevoit să se pocăiască și să renunțe la „amăgirile” sale. Deși nu și-a rostit fraza legendară după proces, „Dar tot kaki, se învârte”, o astfel de frază corespundea sensului istoric obiectiv al activităților sale. Dialogul, care a fost inclus în Indexul Inchizitorial al Cărților Interzise, a devenit una dintre cele mai populare lucrări științifice (în curând, traducerea sa latină a fost făcută în afara Italiei, iar apoi au urmat traducerile în limbile naționale). Galileo însuși, prin același verdict, a devenit prizonier al Inchiziției și a fost de fapt în arest la domiciliu în vila sa din Arcetri (lângă Florența). Bătrânul bolnav și în curând orbit și-a continuat munca științifică de-a lungul vieții. Cu ajutorul prietenilor (al căror număr a crescut în ciuda condamnării), a publicat în 1638 în Olanda „Conversații și dovezi matematice privind două noi ramuri ale științei”, care au rezumat toate

studiile anterioare despre mișcarea uniform accelerată, precum și ceea ce a urmat ulterior. a primit denumirea de rezistență a materialelor.

Problema cunoașterii și ideile metodologice ale lui Galileo. După cum se poate observa din cele de mai sus, viața însăși l-a pus pe Galileo înaintea conceptului de „două adevăruri”. Împreună cu Campanella și alți filozofi, Galileo a transformat-o în doctrina „două cărți”. Conform acestei doctrine, Sfânta Scriptură este cartea revelației divine, iar Natura este cartea creației divine. Este ultima „carte”, „marea carte a naturii”, care, după Galileo, constituie „adevăratul subiect al filosofiei” [119, vol. 1, p. 99]. A apărut o întrebare dificilă și delicată cu privire la relația acestei cărți metaforice cu Biblia, cartea principală a viziunii religioase oficiale asupra lumii și a întregii ideologii, carte care susținea totuși că toate concluziile fundamentale care aveau o orientare de viziune asupra lumii erau în concordanță cu afirmațiile sale. . A fost problema armonizării celor „două cărți” care a fost dedicată unei părți semnificative din „Scrisoarea către Castelli” menționată mai sus.

Autorul admite aici că, în principiu, Scripturile sunt infailibile, dar interpreții ei sunt departe de a fi infailibili, mai ales atunci când aderă la sensul literal al cuvintelor biblice, fără a ține cont de faptul că Biblia, al cărei scop principal este învățătura morală, nu ține cont de faptul că este adaptat la înțelegerea persoanelor needucate. Obra

oamenii numiți nu se pot ține de sensul literal, mai ales în cazurile în care acest sens este contrar rezultatelor cercetării științifice. Referințele la anumite cuvinte și imagini ale Bibliei sunt cu două tăișuri. Deci, chiar și Luther, după ce a aflat despre teoria lui Copernic, l-a atacat cu un abuz grosolan, afirmând că, din moment ce Iosua i-a cerut lui Dumnezeu să oprească Soarele, și nu Pământul, acest lucru este complet suficient pentru a convinge mișcarea Soarelui și nu Pământ. Galileo, pe de altă parte, a folosit cu inteligență același complot în favoarea concluziei despre mișcarea Pământului.

Dar principala condiție pentru înțelegerea „cărții naturii” nu este interpretarea textelor biblice, ci observarea acesteia cu simțurile și raționamentul minții. Apoi se dovedește că „nici o singură enunțare a Scripturii nu are o forță atât de coercitivă ca orice fenomen al naturii” [120, vol. V, p. 282 - 283; 121 a, p. 96-97]. Prin urmare, în studiul naturii, textele biblice trebuie luate în considerare în ultimul rând.

După cum se vede, studiul naturii s-a emancipat de fapt aici dintr-o orientare către problemele teologice. Independența dobândită prin această cercetare a exprimat maturitatea sa filosofică profundă, care a fost exprimată cândva de Galileo (în „Mesajul lui Ingoli”) într-o formă generalizată: „... natura... bate joc de hotărârile și ordinele prinților, împăraților. și monarhi, și conform cererilor lor, nu ar schimba nici măcar o iotă din legile și regulamentele sale” [119, vol. I, p. 77]. În aceste cuvinte, se consemnează o cucerire epocă a

gândirii esențial materialiste - conceptul unei legi a naturii complet neantropomorfe, obiective, care nu ține cont nici de opiniile umane, nici de instituții. Acum, dimpotrivă, pentru succesul activității sale, o persoană trebuie să ia în calcul existența acestor legi cele mai imperative.

În interpretarea sa a adevărului, Galileo pleacă de la faptul că este imposibil să-l atingă ca urmare a unui act unic, iar adevărul în sine nu este o stare dată pentru totdeauna a cunoașterii umane, ci un lung proces de realizare. adevăruri concrete şi chiar exacte. În comparație cu scolastica și chiar cu filozofia naturală din acea epocă, Galileo a căutat să-și minimizeze programul cognitiv, sau mai degrabă, să-i limiteze domeniul de aplicare, dar a căutat să aprofundeze și să maximizeze rafinamentul fiecărui adevăr de care era interesat cercetătorul.

Omul de știință spune în „Dialog” că problema cunoașterii

ar trebui abordat în sensul extensiv și intensiv. Sensul extensiv înseamnă numărul de adevăruri cunoscute. Indiferent cât de mult le cunoaște o persoană, volumul cunoștințelor sale va fi în continuare neglijabil în comparație cu cunoașterea infinit realizată a lui Dumnezeu. În această poziție se poate observa recunoașterea funcției mistificatoare a conceptului său. Un alt lucru este un sens intens, adică profunzimea înțelegerii unuia sau mai multor adevăruri. În acest sens, „mintea umană cunoaște anumite adevăruri la fel de perfect și cu atâta certitudine absolută precum o are natura însăși; astfel sunt științele matematice pure, geometria și aritmetica; deși mintea divină cunoaște infinit mai multe adevăruri în ele, pentru că le îmbrățișează pe toate, dar în acele puține pe care mintea umană le-a înțeles... cunoașterea ei este egală cu cea divină în certitudine obiectivă, pentru că ajunge la înțelegerea necesității lor. , iar cel mai înalt grad de certitudine nu există” [119, vol. I, p. 201]. Având în vedere că conceptul de Dumnezeu nu împiedică aici cunoașterea umană, ci, dimpotrivă, chiar o stimulează, putem concluziona despre latura intelectualizantă a aceluiași concept. „Când țin cont de câte și ce lucruri uimitoare au fost cunoscute, investigate și create de oameni, îmi dau seama și înțeleg destul de clar că mintea umană este creația lui Dumnezeu și, în plus, una dintre cele mai excelente” [119]. , vol. I, p. . 202]. Astfel, Galileo a rezolvat problema cognoscibilității lumii ca un raționalist care nu se îndoia de posibilitatea ei.

O altă problemă epistemologică importantă - despre corelarea factorilor experimental-senzoriali și rațional-logici în atingerea adevărului - a fost rezolvată tot de Galileo în conformitate cu opoziția sa antiscolastică. A însemnat, în primul rând, orientarea maximă către experiență, care este mai convingătoare decât orice autoritate. Pe unele pagini din „Dialogul” său autorul urmărește să-și facă chiar și Aristotel aliat, exprimând convingerea că marele filosof antic a ajuns la cele mai importante prevederi ale învățăturii sale fizice pur prin experiență și abia atunci a dat concluziilor sale un deductiv a priori. formă.

Așa cum a fost deja cazul cu Leonardo da Vinci, și apoi cu Bacon, cunoașterea experimentală a naturii însemna cunoștințe experimentale pentru Galileo. Adevărat, ca maestru genial al experimentului, el, desigur, l-a depășit pe Bacon. Marele om de știință și metodolog italian al cunoașterii este radical diferit

.s-a îndepărtat de filozoful englez prin faptul că a îmbinat orientarea sa sistematică către experiență, spre experiment, cu dorința de înțelegere matematică a acesteia. După cum am văzut, orientarea experimentală a lui Bacon l-a condus la o disecție analitică a calităților sensibile și a fenomenelor naturale. Galileo a mers și mai departe în această direcție. Un experiment pentru el este un experiment condus sistematic, prin care cercetătorul, parcă, pune întrebări de interes pentru natură. Răspunsurile pe care dorește să le obțină sunt posibile nu pe căile raționamentului speculativ și logistic, ci doar pe căile înțelegerii deductiv-matematice a rezultatelor analizei. Galileo a plasat atât de mult o astfel de înțelegere încât a considerat posibil să înlocuiască complet logica tradițională, ca instrument inutil de gândire, cu matematica, care singura poate învăța pe cineva arta demonstrației.

Acest aspect cel mai important al metodologiei lui Galileo a dus la ideea sa de aplicare sistematică a două metode interdependente - analitică și sintetică (în urma contemporanului său mai în vârstă, logicianul Zabarella, el a numit aceste metode rezolutive și compozite). Cu ajutorul metodei analitice, fenomenul studiat este împărțit în elementele sale constitutive mai simple. Această parte analitică a metodologiei a fost, de asemenea, caracteristică lui Bacon în general. A urmat apoi o altă acțiune metodologică sub forma uneia sau alteia presupuneri, ipoteze, cu ajutorul căreia se realizează o explicație a faptelor sau fenomenelor naturale de interes pentru omul de știință în complexitatea lor mai mare sau mai mică. Această problemă se rezolvă prin verificarea corectitudinii ipotezei acceptate, care nu trebuie să intre în conflict cu faptele relevate în analiza experienței. Acest tip de verificare se efectuează prin metoda sintetică. Acesta din urmă este întotdeauna folosit împreună cu cel analitic. Astfel, Galileo a găsit un punct de contact cu adevărat științific între metodele experimental-ipductiv și abstract-deductiv de studiere a naturii, ceea ce face posibilă conectarea gândirii științifice, ceea ce este imposibil fără abstracție, cu percepțiile concrete ale fenomenelor și proceselor naturii. Bacon nu s-a ridicat la un asemenea nivel metodologic. Adevărat, cu mult înainte de aceasta, Leonardo da Vinci se apropiase de asta, dar ideile sale metodologice din epoca lui Galileo au fost uitate. Marele fizician și filozof a devenit cel mai proeminent teoretician al matematicii

ştiinţă la începutul dezvoltării progresive a gândirii filosofice europene în secolul al XVII-lea.

Imagine mecanicistă a lumii. Doctrina lui Galileo despre interacțiunea dintre metodele analitice și sintetice nu trebuie să ascundă conținutul principal al metodologiei sale în ansamblu - aspirația ei analitică, în conformitate cu care a interpretat principiile ființei. Orientarea către matematică l-a condus pe Galileo la o promovare mai radicală a tendinței analitice în comparație cu Bacon, ca să nu mai vorbim de filozofia naturală. Limbajul adevărat al „cărții naturii”, limbajul fără de care „te poți pierde în ea, ca într-un labirint”, și pe care specialistul este obligat să-l stăpânească, este limbajul figurilor geometrice. Se discută în „Scalele de testare” (de unde sunt preluate cuvintele de mai sus) [120, vol. VI, p. 232], dar autorul lor a dat o formulare și mai detaliată și mai categorică cu puțin timp înainte de moartea sa (în ianuarie 1641) într-o scrisoare către un adept scolastic al lui Aristotel: „... cartea de filozofie este ceea ce ne este deschis în permanență ochilor, pentru că este scrisă cu litere diferite de alfabetul nostru, nu poate fi citită de toată lumea: literele unei astfel de cărți sunt triunghiuri, patrulatere, cercuri, bile, conuri, piramide și alte figuri” [120, vol. XVIII, p. 295; vezi 122, p. 277-278].

Analiticismul matematic al lui Galileo, în principiu, l-a condus la o interpretare mecanicistă a ființei. Putem presupune că marele om de știință a rupt complet de interpretarea pur calitativă a naturii, inerentă atât scolasticii, cât și filozofiei naturale cu organicismul ei. În acest context, devine clar de ce autorul cărții The Assay Balance a fost primul dintre filozofii timpurilor moderne care a revenit la ideea fundamentală a atomismului antic cu privire la subiectivitatea calităților senzuale: „... Nu voi cere niciodată de la corpurile externe orice altceva decât dimensiunea, cantitatea figurii și mișcarea mai mult sau mai puțin rapidă, pentru a explica apariția senzațiilor de gust, miros și sunet, și cred că dacă am elimina urechile, limbile, nasul, atunci doar figurile, cifrele, ar rămâne mișcări, dar nu mirosuri, gusturi și sunete, care, după părerea mea, în afara unei ființe vii nu sunt decât nume goale...” [120, vol. VI, p. 350; vezi 122, p. 130]. Din aceste cuvinte se poate concluziona despre interpretarea galileană a naturii, fiind, ca fiind, în principiu, lipsită de calitate.

Astfel, cel natural-filosofic organic-hilozoic

Interpretarea statică a naturii a fost înlocuită cu una geometric-mecanistă. Intuiția ontologică a filosofiei naturale, care se baza pe analogia dintre organism și natură (microcosmos și macrocosmos), a făcut loc identificării experimentale și analitice a cauzelor specifice. Interpretarea organică a ființei a fost înlocuită cu una cauzal-deterministă, care s-a bazat pe primele succese ale mecanicii. Spre deosebire de filozofii naturii Renașterii, Galileo nu era de fapt interesat de fizica antică de înaltă calitate. Omul de știință a considerat materia ca fiind destul de reală, un principiu corporal,

având o structură corpusculară. Aici Galileo s-a apropiat de opiniile lui Democrit și ale altor atomiști antici. Iată unul dintre puținele puncte ale percepției sale asupra ideilor fizicii antice (fără a lua în considerare, desigur, orientarea sa matematică către Arhimede, Euclid și, într-un anumit sens, către Platon).

Semnificația filozofică a științei lui Galileo. Descoperirile științifice ale lui Galileo (împreună cu descoperirile lui Kepler) au devenit cea mai importantă și necesară condiție prealabilă pentru mecanica lui Newton (vezi mai jos). Nu mai puțin mare este semnificația filozofică reală a acelorași descoperiri pentru formarea materialismului mecanicist în secolul al XVI-lea și metodologia lui Galileo pentru formarea raționalismului filozofic.

În literatura istorică și filozofică despre Galileo, se acordă multă atenție problemei rolului istoric și surselor teoretice, filosofice ale metodologiei marelui savant. E. Garin [vezi. 44, p. 151] a subliniat rolul enorm al științei sobru și riguroase a lui Galileo în infirmarea prejudecăților magice și animiste, precum și a credinței în miracole, atât de comune în acele vremuri. Totodată, cercetătorul italian a subliniat o anumită apropiere a lui Galileo de pitagorismul și, în special, de tradiția platonico-neoplatonică cu metafizica ei a luminii, reprezentată de cea mai persistentă și puternică substanță cosmică. P. Kristeller, în lucrările sus-menționate, a remarcat, la rândul său, că autorul „Dialogului asupra celor două sisteme ale lumii” îmbină sursa democratică a atomismului galilean cu influența principiilor platoniciene și pitagoreice care i-au fundamentat fundamentul fundamental. aspirații matematice, fără de care nu există o metodologie galileană și o înțelegere a naturii. Rolul platonismului (împreună cu pitagorismul subordonat acestuia) în metodologia și viziunea asupra lumii a lui Galileo a fost subliniat și mai puternic de cercetătorul francez Alexandre Koyret în lucrările sale din anii 40-50.

secolul nostru. Potrivit acestui savant în știință, tocmai platonismul profund și conștient al autorului Dialogului, fără de care apariția raționalismului ei matematizat ar fi imposibil, i-a permis să depășească empirismul aristotelico-scolastic al ireductibilității calitative a lucruri si fenomene. O poziție mai moderată în interpretarea platonismului lui Galileo este luată de Cassirer, care a subliniat rolul dialogului lui Platon Meno în stimularea metodologiei ipotetico-deductive a marelui gânditor italian (vezi bibliografia).

3. METODOLOGIA RAȚIONALISTĂ, METAFIZICA IDEALISTICĂ ȘI DUALISTĂ ȘI FIZICA MATERIALISTICĂ A DECARTS

Rene Descartes (1596-1650) este unul dintre fondatorii filozofiei europene și mondiale a timpurilor moderne. S-a născut în Franța într-o familie nobilă. A studiat (1604 - 1614) la o instituție de învățământ privilegiată - la colegiul La Flèche fondat de iezuiți în orașul Lae. Programul de învățământ școlar uzual pentru acea epocă a inclus, însă, câteva momente noi în formularea predării și o atenție sporită la studiul fizicii (cu orientare, desigur, către tradiția peripatetică) și

ciclul științelor matematice (aritmetică). , geometrie, astronomie, muzică, mecanică), deoarece iezuiții au căutat să țină cont, pe cât posibil, de noile tendințe științifice ale vremii lor. După ce a stăpânit perfect latina, logica tradițională, o serie de lucrări ale autorilor antici și medievali, tânărul Rene a devenit interesat de matematică. Abilitățile sale matematice remarcabile la vârsta adultă s-au transformat într-un dar uriaș al unui matematician genial.

Dezvoltarea științifică și filozofică a lui Descartes. După cum se poate vedea din lucrările filosofului, el a fost profund nemulțumit de tradiționala bursă scolastică pe care a învățat-o la facultate, pentru că a înțeles inconsecvența acesteia cu cerințele stringente ale vieții. Într-una din lucrările sale, a scris (în 1637) că nu era deloc mulțumit de învățarea în fotoliu, că adevărata știință „se poate găsi în sine sau în marea carte a lumii” [124, p. 265]. „Marea Carte a Lumii” este una dintre expresiile conceptului a două adevăruri în forma în care ne-am întâlnit cu Galileo și Campanella. Spiritul propriu, „eu” al cuiva, dacă ne referim la același concept, aici, parcă, a înlocuit Sacrul

Scriptura (de altfel, teologia practic nu l-a interesat pe Descartes). Matematica, după cum vom vedea, filozoful este privită în mod clar ca o știință extrasă din mintea umană.

Tânărul filozof a stăpânit „Cartea păcii” timp de câțiva ani în timpul călătoriilor în țările vecine - Țările de Jos, Germania, unde a servit ca ofițer civil în trupele care au luat parte la războiul de 30 de ani, în Boemia și Ungaria. , iar apoi (în 1624 - 1625) și Italia. Serviciul militar în sine nu l-a interesat pe tânărul nobil. L-a folosit pentru cunoașterea vieții și, în special, pentru înțelegerea rolului tot mai mare al științei în producție și în afacerile militare. Descartes a continuat studii intensive de matematică atât în acești ani, cât și după întoarcerea sa la Paris. Dar acum gama de interese științifice sa extins. Bazat pe matematică, visează să transforme întreaga gamă de cunoștințe contemporane lui, inclusiv filozofia.

În această intenție, Descartes este întărit de prietenii săi, în special de Mersenpe (1588-1648) (care a absolvit și colegiul din La Flèche). Acest stareț, care era serios interesat de chestiunile de știință și filozofie, era în corespondență cu un număr de oameni de știință francezi și străini. Cercul de oameni de știință care s-a format în jurul lui mai târziu (după moartea sa) a crescut în Academia Franceză de Științe menționată mai sus.

Aspirațiile metodologice profunde ale lui Descartes, care au crescut în primul rând din interesele sale matematice, sunt evidențiate de prima sa lucrare filosofică, Reguli pentru îndrumarea minții (1628-1629), care a rămas neterminată și a fost publicată la mulți ani după moartea autorului. . O dorință irezistibilă pentru munca științifică și lipsa de dorință de a fi distras de la ea l-au forțat pe Descartes să se mute în Țările de Jos în 1629, unde condițiile de muncă erau mult mai bune decât în Franța. Aici Descartes a trăit aproximativ 20 de ani,

vizitându-și patria doar de trei ori. Descartes a scris toate principalele sale lucrări științifice și filozofice în Țările de Jos.

Este interesant să comparăm viața lui Descartes cu viața lui Bacon. Spre deosebire de filozoful englez, francezii nu aveau niciun interes pentru activitatea politică și o evitau direct. Omul de știință a apreciat mai ales timpul liber necesar pentru studiile sale științifice. Descartes a fost atât de purtat de citirea „marea carte a lumii” încât de foarte multe ori a ignorat multe cărți ale autorităților recunoscute când nu a găsit în ele adevărul autentic sau

credea că este mai bine, mai eficient să ajungi tu însuți decât să pierzi timpul stăpânind argumentarea nu întotdeauna clară a autorilor unor astfel de cărți. În acest sens, activitatea științifică a lui Descartes nu se opune doar atitudinilor pur autoritare ale scolasticii, ci și puternic diferită de aspirațiile multor umaniști, care, deși au fost duși de autorități cu totul diferite de cele ale scolasticii, s-au dedicat în mare parte cunoştinţelor de carte. Un naturalist la bază, Cartesius (numele său latinizat) a fost un experimentator neobosit. Uneori, doar lipsa fondurilor mari și a asistenților necesari pentru a-și duce la îndeplinire planurile experimentale l-a împiedicat pe Descartes să le ducă la îndeplinire. Ca experimentator, el era radical superior lui Bacon și semăna cu Galileo. El se deosebea de acesta din urmă, totuși, într-o mai mare parte a intereselor științifice naturale. Este caracteristic faptul că Descartes a preluat de bunăvoie rezolvarea întrebărilor științifice care aveau o importanță practică capitală. De exemplu, atunci când guvernul Olandei a anunțat că va fi acordat un mare premiu oricui ar putea oferi o metodă practic convenabilă pentru a determina coordonatele de care avea nevoie urgentă de navigație, Descartes și-a asumat de bunăvoie această sarcină, precum și a stabilit mecanica de bază. necesar pentru a crea instrumentele necesare cercetării [vezi. 126, p. 73J.

Dar meritele științifice ale lui Descartes nu au fost determinate de aspirațiile sale practice, oricât de semnificative ar fi acestea. Un mare matematician, unul dintre principalii creatori ai algebrei și geometriei analitice, este unul dintre creatorii mecanicii. După ce a aprofundat în problemele opticii, el a descoperit legea refracției luminii. Studiind și anatomia corpurilor animalelor, Descartes a devenit unul dintre fondatorii fiziologiei, înțelegând imediat importanța enormă a circulației sângelui, descoperită de medicul englez William Harvey (mai mult, însuși Cartesius a mers la această descoperire). Interesul său pentru fiziologie a fost completat de un interes pentru psihologie - istoria psihologiei moderne începe cu munca sa. Ca fizician, Descartes a fost primul în timpurile moderne care a pus profund problema cosmogonică. Însemna deja o ieșire la întrebările ideologice ale științei și, în consecință, la întrebările filozofice. Poate că, pentru prima dată după Aristotel, geniul unui mare om de știință a naturii și al unui filozof profund s-a unit organic în persoana lui Descartes. În primul aspect, Descartes l-a depășit cu mult pe Bacon, iar în al doilea, pe Galileo. Adevărat, un domeniu științific

Cartesia practic nu era interesată de cunoaștere - aceasta este o zonă a cunoașterii sociale, aproape complet lăsată în afara domeniului atenției sale filozofice.

Prima mare lucrare filozofică și științifică naturală la care Descartes a meditat și pregătit-o în Țările de Jos urma să se numească Universul sau Tratatul luminii. Era aproape gata până la sfârșitul anului 1633, când autorul a aflat de condamnarea lui Galileo la Roma.

Deși filozoful catolic a locuit în Țările de Jos, spre care puterea Curiei romane practic nu s-a extins, acesta, din prudență și nedorind nicio complicație ideologică care ar putea afecta într-un fel sau altul continuarea activităților sale, a refuzat să publice. această lucrare aproape finalizată a lui, pentru că a văzut clar asemănările și chiar identitatea multora dintre principiile sale cu cele condamnate de Galileo. Dar Descartes, desigur, nu și-a putut abandona activitatea științifică și reflecțiile filozofice.În 1637, publică într-o singură carte trei dintre cele mai importante lucrări ale sale de științe naturale, scrise în limba franceză și, prin urmare, adresate unui public mai larg decât dacă acestea lucrările au fost scrise în latină.Aceste lucrări - „Dioptria”, care conțineau întrebări teoretice ale opticii, în special problema naturii luminii și legea refracției acesteia în timpul trecerii de la un mediu la altul; „Meteora”, în care s-a încercat elaborarea unei teorii a fenomenelor meteorologice; „Geometria”, care, contrar numelui ei, a fost, în esență, fundamentul tuturor matematicii. Aceste trei lucrări au fost precedate de un „Discurs asupra metodei” pur filosofic, deși scris după ele, dar meditat, poate încă de la lucrarea despre „Reguli pentru direcția minții” și tratatul eșuat „Lumea” Pentru conceptul cartezian al relației dintre cunoștințele filozofice și științifice concrete, este foarte semnificativ faptul că autorul a considerat cele trei lucrări științifice naturale numite ca o ilustrare a principii formulate în „Discursul asupra metodei”.

În 1641, Descartes a publicat principala sa lucrare filosofică, pe care a numit-o „Reflecții asupra primei filosofii” și conținea nu numai principii metodologice, ci și filozofice generale. A fost scrisă în latină, deoarece era destinată filozofilor profesioniști. Autorul prudent, așteptând critica ideilor sale, trimise prin Mersenne lucrări nepublicate încă

negarea unor filozofi materialişti proeminenţi precum Hobbes şi Gassendi (despre ei mai jos), precum şi scolasticii francezi proeminenţi. Obiecțiile primei au fost o critică a acestor idei, ca să spunem așa, din stânga, iar celei din urmă, din dreapta. Aceste obiecții, primite de la șapte adversari, Mersenne le-a transmis lui Descartes. Și-a scris răspunsul fiecăruia dintre ei și abia după aceea și-a publicat Meditațiile despre filosofia întâi, împreună cu

obiecțiile la adresa lor și răspunsurile sale. Spre deosebire de Bacon (și mai târziu Hobbes), Descartes nu a făcut nicio distincție între „filozofia întâi” și „metafizică”. Când a apărut o traducere franceză a acestei lucrări (autorizată de Descartes) în 1647, ea a fost numită Meditații metafizice. Dar chiar înainte de publicarea acestei lucrări, în 1644, Cartesius a publicat cea mai voluminoasă lucrare a sa, Elementele filosofiei. A fost un compendiu de principii generale filozofice, metodologice și științifice concrete ale cartezianismului, fiind conceput ca un manual pentru cei interesați de el.

Și existau deja o mulțime de astfel de oameni, și în primul rând la Utrecht și alte universități olandeze. Aici, filosofia și știința carteziană au înlocuit cu mult aristotelismul scolastic tradițional și oficial, care a alarmat serios unele figuri conservatoare din Biserica Calvină Olandeză. Gisbert Voetius, profesor de teologie protestantă la aceeași universitate din Utrecht, a condus campania împotriva lui Descartes și a susținătorilor săi. Această luptă îndelungată a cerut lui Descartes o mare tensiune și i-a dat multă neliniște. Ea a contribuit la faptul că filozoful a acceptat invitația reginei Suedeze Christina de a se muta la Stockholm. Trebuia să stimuleze dezvoltarea cercetării științifice aici, dar câteva luni mai târziu a răcit și a murit. Chiar înainte de a pleca la Stockholm în 1649, Descartes a putut să publice ultima sa lucrare majoră, Pasiunile sufletului, pe baza corespondenței sale cu Prințesa Elisabeta, care trăia în exil în Țările de Jos.

Subiectul de filozofie și conceptul cartezian de știință. Subiectul filozofiei în înțelegerea lui Descartes este definit clar de acesta în prefața traducerii în franceză a „Principiilor filosofiei”: „Toată filosofia este ca un copac, ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul este fizica și ramurile care emană din acest trunchi sunt toate celelalte științe care converg către cele trei principale: medicină, mecanică și etică...

Așa cum fructele nu se culeg din rădăcini sau din trunchiul unui copac, ci doar din capetele ramurilor, tot așa utilitatea deosebită a filozofiei depinde de acele părți ale ei care pot fi studiate doar la sfârșit” [124, 124]. p. 421]. Această definiție proclamă unitatea tuturor cunoștințelor. Chiar și în „Regulile pentru direcția minții”, autorul lor a subliniat că „toate științe sunt atât de interconectate încât este mai ușor să le studiezi pe toate odată decât oricare dintre ele separat de toate celelalte” [124, p. 80-81].

Descartes a identificat unitatea științelor cu filozofia. Fundamentul său este metafizica. Trebuie remarcat faptul că există o diferență foarte importantă între înțelegerea metafizicii de către Descartes și înțelegerea ei de către Bacon. Metodologia empiristă a acestuia din urmă a predeterminat o anumită dependență a metafizicii de rezultatele cercetărilor din domeniul fizicii. Metodologia raționalistă a lui Descartes, pe care urmează să o dezvăluim, includea cerința de a asimila principiile metafizicii înainte de a stăpâni principiile fizicii, din care decurg și mai multe științe concrete.

Această atitudine în general tradițională, care datează de la Aristotel, a fost asociată cu Descartes cu o interpretare deloc tradițională a metafizicii, care a fost puternic influențată de interesele și cercetările sale științifice. K. Marx a remarcat unitatea organică a factorului speculativ-teoretic, apoi indisolubil legat de metafizica, factorul care a jucat rolul principal în rândul raționaliștilor, cu factorul experimental-experimental, subordonat acestuia: „Metafizica secolului al XVII-lea încă mai conținea un conținut pozitiv, pământesc (amintim pe Descartes, Leibniz etc.). Ea a făcut descoperiri în matematică, fizică și alte științe exacte care păreau indisolubil legate de ea” [1, vol. 2, p. 141]. Aceasta este cea mai importantă trăsătură a metafizicii lui Descartes și a altor filozofi raționaliști ai secolului al XVII-lea. s-a pierdut în secolul al XVIII-lea.

Marea diferență în metodologia lui Bacon și Descartes, pe care trebuie să o dezvăluim încă, nu ar trebui să ne ascundă trăsăturile asemănării lor, făcându-i pe ambii filozofi purtători de cuvânt pentru nevoile modului de producție burghez în curs de dezvoltare, cu democrația sa mai mare inerentă în diseminarea cunoștințelor în comparație cu societatea feudală, care s-a relevat în însăși interpretarea universalității adevărului obiectiv. Am văzut mai sus cum Francis Bacon, după Leonardo da Vinci și alți umaniști, a luptat împotriva pseudo-axiologiei feudale a cunoașterii. Descartes a continuat energic aceeași linie, subliniind

de exemplu, în eseul său scurt „Căutarea adevărului”: „Adevărurile se mișcă în lume, ca o monedă care nu scade în valoare, fie că iese din portofelul unui țăran, fie că iese din vistierie. Așa că am încercat și să le fac la fel de utile tuturor oamenilor” [124 a, p. 105J. Scriind cele mai importante lucrări ale sale în limba populară, Descartes a consolidat această dorință.

O altă trăsătură care l-a apropiat pe Descartes de Bacon a fost absența aspirațiilor pentru orice fel de reformism social. La primul dintre ei, care a evitat în mod conștient orice politică, departe de orice utopie socială, această trăsătură este și mai pronunțată. Marele revoluționar în știință, care a subliniat (de exemplu, într-o polemică cu Voetius) necesitatea inovației în acest domeniu, nu a ezitat să se autointituleze inovator aici, i-a condamnat cu tărie pe cei care au căutat să inoveze în religie, sau chiar mai mult. pentru a schimba ordinea socială stabilită. Este mai ușor să suporti neplăcerile lor decât să riști calamitatea care poate urma schimbarea lor, cu atât mai puțin răsturnarea lor. Conservatorismul social al lui Descartes reflecta îndepărtarea Franței de situația socială care se va dezvolta acolo în secolul al XVIII-lea, când acea țară se va apropia de revoluția burgheză.

În definiția carteziană a subiectului de filozofie citată mai sus, științele specifice care au crescut chiar în vârful arborelui cunoașterii au fost declarate practic cele mai utile. Ca și Bacon,

Descartes (care era familiarizat cu lucrările sale) a pus în contrast inutilitatea speculativă a filosofiei școlare cu o astfel de „filozofie practică, cu ajutorul căreia, cunoscând puterea și acțiunea focului, apei, aerului, stelelor, cerului și a tuturor celorlalte. trupurile care ne înconjoară, pe cât de clar cunoaștem diferitele ocupații ale artizanilor noștri, am putea exact în același mod să le folosim pentru tot felul de aplicații și, prin aceasta, să devenim stăpâni și stăpâni ai naturii" [124, p. 305]. De asemenea, a implicat managementul sănătății umane (nu e de mirare că medicina a fost una dintre cele trei științe specifice principale). În consecință, conceptul cartezian de știință a însemnat depășirea atitudinii contemplative față de cunoaștere, ceea ce a agravat scolastica. Descartes a continuat munca multor umaniști, și în special a lui Bacon.

Cu toate acestea, chiar mai puțin decât autorul Noului Organon, autorul Discursului despre metodă a asociat adevărul cu non-

utilitate mediocră. Dacă ne amintim de imaginea primului dintre ei, atunci cel de-al doilea a aspirat în primul rând la „experimente purtătoare de lumină", deoarece el, în esență, a pus utilitatea științei în dependență directă de profunzimea de înțelegere a „marii cărți a lume." Cu toate acestea, Bacon a asociat o astfel de înțelegere în primul rând cu capacitatea de a produce experimente din ce în ce mai amănunțite, în timp ce Descartes a acordat întotdeauna atenția principală minții umane care cunoaște, care creează orice adevăr. Metodologia inductivă a lui Bacon a însemnat trecerea de la singular și particular la tot mai general. Descartes, în schimb, după cum se vede din aceeași definiție a subiectului filosofiei, dimpotrivă, a început cu prevederile cele mai generale ale metafizicii și a trecut de la ele la prevederile mai particulare ale fizicii, ajungând apoi la cele mai specifice științe. care oferă oamenilor fructele de care au nevoie.

Această cale a lui Cartesius de la general la particular a fost determinată de geniul său matematic, pentru care gradul de științialitate al oricărei ramuri a cunoașterii este direct proporțional cu gradul de matematizare a acesteia. Experiența și matematica sunt principalele motoare ale cunoașterii, în special științele naturii. Bacon, însumând numeroasele eforturi pentru cunoașterea experimentală ca sursă de adevăruri noi, pentru care mulți filozofi Renașterii se străduiseră deja, a pus cercetarea experimental-inductivă în centrul metodologiei sale. Dar Bacon era străin de factorul matematic. Cu Descartes, cu tot interesul său pentru cercetarea experimentală, metodologia s-a format, după cum vom vedea, sub influența decisivă a matematicii. A determinat mult chiar și în metafizica lui.

Cartesius este unul dintre creatorii matematicii moderne. El a avansat mult metodele de formalizare a cunoștințelor matematice în comparație cu antichitatea. Acest lucru se datorează mai ales faptului că Descartes este unul dintre principalii creatori ai algebrei, care generalizează operațiile aritmetice. Perspicacitatea matematicii antice este evidentă mai ales din faptul că conceptele sale erau orientate

către geometrie, care atunci, în esență, era principala știință matematică. Geometria analitică, creată de Descartes, a subordonat imaginea geometrică formalizării algebrice. După ce a înțeles profund în acest fel unitatea tuturor cunoștințelor matematice, autorul cărții „Reguli pentru direcția minții” a ajuns la concluzia care l-a făcut un teoretician și mai profund al științelor matematice naturale decât Galileo. Era convingerea că domeniul matematicii ar trebui să includă și „acea

științe în care se ia în considerare fie ordinea, fie măsura și este complet lipsit de importanță dacă acestea sunt numere, cifre, stele, sunete sau orice altceva în care se găsește această măsură. O astfel de știință generală ar trebui numită „numele Matematicii Universale (Mathesis universa-lis), deoarece conține tot ceea ce face ca alte științe să fie numite părți ale matematicii” [124, p. 93-94]. Ideea de matematică universală, fundamentală pentru știința matematică a naturii, a însemnat de fapt că cunoașterea legilor naturale este cunoașterea acelor relații care sunt precis fixate prin metodele matematicii.

metoda raționalistă. Din cele de mai sus, este clar că Descartes și-a ridicat cercetările științifice, în special pe cele matematice propriu-zise, la nivelul cel mai generalizat, metodologic. După cum arată conținutul „Reguli pentru îndrumarea minții”, prima sa lucrare filosofică, cercetarea metodologică a autorului a mers mână în mână cu matematica și a precedat științifice concrete ulterioare. Conținutul „Discursurilor despre metodă” și a trei lucrări publicate într-o singură legătură cu aceasta, care au fost considerate de autor ca o ilustrare a principiilor formulate în primul dintre ele, arată că problema metodei a apărut indisolubil legată de progresul rapid al cercetării științifice și al cunoașterii. În această situație, incapacitatea logicii tradiționale aristotelico-scolastice de a fi un instrument metodologic eficient în descoperirea de noi adevăruri a devenit evidentă pentru reprezentanții de frunte ai științei și filosofiei. Bacon a abandonat-o în favoarea metodei experimental-inductive, Galileo în favoarea matematicii. Autorul Discursului asupra metodei a acționat cam în același mod, subliniind aici că logica tradițională conține niște prescripții corecte și utile, dar există în ea mai multe inutile și chiar dăunătoare și, în ansamblu, este mai potrivită pentru a expune ceea ce este deja cunoscut decât pentru descoperirea a ceea ce încă nu a fost descoperit.celebră [cf. 124, p. 271]. Eficacitatea metodei corecte este determinată tocmai de aceasta. În lucrarea intitulată, Descartes își formulează cele patru reguli de bază.

Orientarea consistentă a metodologiei carteziene către matematică, care a fost ridicată și la statutul de „matematică generală”, i-a permis în aceste reguli (și în alte prevederi, în special cele fixate în „Regulile pentru direcția minții”) să generalizeze acelea. metode de gândire pe care le-am întâlnit deja la Bacon.şi în special

în Galileo, iar apoi ne vom întâlni la Hobbes și alți filozofi. A doua dintre regulile lui Descartes impune împărțirea mentală a problemei studiate în elemente cât mai simple, astfel încât, plecând de la acestea, să se clarifice toate dificultățile, oricâte ar fi. Această atitudine generală a metodologiei antiscolastice este adusă la expresia sa supremă de Descartes. Continuarea firească a celei de-a doua reguli este cea de-a treia, necesitând aderarea la o astfel de ordine de gândire a cercetării care să o conducă de la cele mai simple elemente identificate de analiza anterioară la cunoașterea celor mai complexe. Aceeași regulă ne cere să ne asumăm „o ordine chiar și acolo unde obiectele gândirii nu sunt deloc date în legătura lor naturală” [124, p. 272]. Aici, în esență, convingerea lui Descartes este fixă că „matematica generală” este un păianjen despre anumite relații care există independent de gândirea cognitivă.

Dar Kartszy considera că prima regulă este cea mai importantă regulă a metodei sale. Ea a cerut să recunoască drept adevărat doar ceea ce este cunoscut cu cea mai mare evidență și distincție, fără a lăsa nici cea mai mică îndoială cu privire la conținutul a ceea ce este de conceput. Acest principiu principal al raționalismului cartezian exprimă cea mai importantă poziție a metodologiei și epistemologiei sale - conceptul de intuiție (intuitus).

Acest concept nu este atât de ușor de definit (mai ales că nu a fost exprimat printr-un singur termen). Se poate afirma însă că în istoria filosofiei anterioare conceptul de intuiție a fost interpretat în două sensuri principale. Primul dintre ele, corespunzător conținutului etimologic al acestui cuvânt latin, l-a adus cât mai aproape de cunoașterea senzorială directă a subiectului, mai ales cu imaginile vizuale (ne-am întâlnit cu intuiția în acest sens la Patrici). Al doilea sens al conceptului de intuiție ca un fel de iluminare interioară, când adevărul cel mai complex părea să fie cunoscut într-un fel de senzație convingătoare, exprima cea mai înaltă unitate a puterilor cognitive ale spiritului uman, în care intuiția era ultima. legătură în cogniție. Așa este conceptul de intuiție la Cusan, și chiar la Bruno. Acest simț al intuiției, ai cărui susținători au făcut apel la adâncurile spiritului uman, a lăsat mult mister în el. De aici interpretarea adesea iraționalistă a intuiției, opoziția ei față de cunoașterea discursivă și chiar înstrăinarea de om în favoarea lui Dumnezeu și a altor inteligențe extraterestre. Într-o asemenea interpretare

„lumina naturală” (lumen naturale) a minții umane (cum a definit uneori chiar și Aquino intuiția) a fost înăbușită de „lumina supranaturală” (lumen supranaturale) de la Dumnezeu.

Înțelegerea intuiției de către Descartes în general s-a rezumat la interpretarea ei ca lumină naturală, dar în același timp nu senzuală, ci lumină intelectuală. Celebra definiție a intuiției, care este dată

în Regulile pentru îndrumarea minții, spune că „nu este o credință în evidența șubredă a sentimentelor umane și nu o judecată înșelătoare a imaginației dezordonate”, adică delimitează conceptul de intuiție din percepțiile senzoriale. Intuiția, în continuare, este definită aici ca un „concept distinct, solid al unei minți clare și atente, generat doar de lumina naturală a rațiunii și, datorită simplității sale, mai de încredere decât deducția însăși...” [124, p. 86]. Devenită antisepsualistă și anti-irațională-lisgică, intuiția lui Descartes se transformă într-una intelectuală.

Mai sus, am văzut cum Descartes a transformat matematica vizual-geometrică a antichității într-o matematică mai generalizată și mai formalizată a timpurilor moderne. În esență, conceptul de intuiție intelectuală s-a format în același context. Dacă în fața privirii noastre mentale apare un hexagon sau chiar un dodecagon. nu numai că ne gândim la asta, ci și o vedem. O mie de pătrați putem gândi, dar nu suntem în stare să vedem. Există un număr mare de astfel de concepte simple și extrem de clare ale minții umane. Unele dintre ele nu sunt doar gândite, ci și văzute, de exemplu, faptul că un triunghi este limitat de doar trei linii, iar o minge de o singură suprafață.

Principalul lucru care face intuiția intelectuală, aptirațională, este că ea servește drept punct de plecare pentru un lanț mai mult sau mai puțin lung de deducție, derivarea unui concept de la altul. Întrucât realitatea este un lanț de nenumărate relații în care lucrurile și fenomenele există între ele, relații care sunt supuse regulilor „matematicii generale”, cunoașterea acestor relații, imposibilă pe căile silogisticii tradiționale, se exprimă într-un sau un alt lanț deductiv de judecăți. Începutul fiecăruia dintre aceste lanțuri este o anumită intuiție. Ar înceta să mai fie așa (în orice caz, ar înceta să mai fie intelectual) dacă nu ar putea fi dezvoltat ulterior.

elemente de deducție care relevă fecunditatea oricărui adevăr intuitiv și opoziția acestuia față de pseudo-adevărul irațional.

Deducția diferă de intuiție prin faptul că este mediată în deducerea adevărului, care necesită adesea o mare îndemânare și atenție. Semnul unei deducții adevărate constă și în continuitatea ei. Este suficient să săriți peste o singură verigă, deoarece întregul lanț ulterior se prăbușește și concluzia pentru care a fost conceput devine imposibilă. Prin urmare, pentru succesul deplin al raționamentului deductiv și a unei concluzii de încredere, este necesară o tensiune mare de memorie. Pentru a-l ajuta, are nevoie de o enumerare secvenţială a tuturor legăturilor de deducţie (întocmirea aşa-numitei enumeraţii este a patra regulă a metodei carteziene). Avantajul intuiției față de deducție este imediata sa, care nu necesită nicio încordare a memoriei. Cu toate acestea, numai deducția ulterioară este capabilă să-și dezvăluie semnificația. Fiecare dintre legăturile sale nu este inferioară intuiției în ceea ce privește fiabilitatea sa , dar o astfel de fiabilitate nu aparține unei legături izolate, ci unei legături care este strâns legată atât de cea care o precede, cât și de cea următoare.

Prin urmare, fiabilitatea fiecărei verigi din lanț este garantată doar de fiabilitatea tuturor celorlalte.

Metoda raționalistă a lui Descartes, concentrându-se pe activitatea minții umane însăși în procesul ajungerii la adevăr, pare a fi în opoziție directă cu metoda empirismului lui Bacon, bazată pe o derivare pur experimentală a axiomelor cunoașterii, lipsită de înţelegere matematică. Cu toate acestea, metoda carteziană analitică și în același timp deductiv-sintetică, oricât de mult și-ar fi subliniat Descartes proprietățile pur intelectuale, și-ar pierde eficacitatea dacă ar ignora complet factorul experimental. Descartes era departe de o asemenea neglijare. Deja în „Regulile pentru direcția minții” îi condamna pe acei „înțelepți” aroganți care, neglijând experiența, își imaginează cu aroganță că adevărul va ieși din capul lor, ca Minerva din capul lui Jupiter. În Discursul asupra metodei, autorul afirma și mai categoric: „În ceea ce privește experimentele, am observat că ele sunt cu atât mai necesare, cu cât avansăm mai departe în cunoaștere” [124, p. 306]. Descartes însuși a arătat acest lucru magnific prin experimentele sale. Astfel, a demonstrat că metoda raționalistă, dacă nu vrea să degenereze în raționament speculativ-scolastic,

guvern, este obligat să-și controleze pozițiile și concluziile prin experiență, să le clarifice prin experiment (deoarece concluzia deductivă nu este lipsită de ambiguitate). În plus, deși marele raționalist, inspirat de cunoștințele sale matematice, era convins de infailibilitatea și puterea euristică a unei minți care raționează corect, el însuși a subestimat clar faptul că experimentele de succes au jucat și un rol important în derivarea acelor adevăruri pe care le-a perceput ulterior. la fel de intuitiv.

În ansamblu, Descartes a subliniat unilateral, metafizic (în sensul de antidialectic) semnificația factorului intelectual propriu-zis al metodologiei în detrimentul celui experimental, care s-a redus practic la rolul de indicator practic care relevă eficacitatea a factorului de fapt mental, rațional. Cunoștințele senzoriale sunt absolut necesare în viața practică de zi cu zi. Pentru teorie, cunoștințele intelectuale sunt mult mai importante, direct proporționale cu gradul de fiabilitate a ei matematică.

Atitudinea lui Descartes față de cunoștințele senzoriale conținea un alt aspect metodologic. A fost determinată de dorința lui (precum și de dorința altor filozofi inovatori din același secol) de a distruge universalele generalizării scolastice, incorecte. La fel ca acești filozofi, Cartesius a recurs la principii nominaliste pentru a dezvălui natura fantomatică a diverselor „forțe”, „calități ascunse”, „forme substanțiale”, presupuse care stau la baza multor fenomene naturale. În realitate, doar obiectele și fenomenele naturii singulare și concrete sunt reale, iar universalele scolastice numite (precum și altele) reprezintă, în primul rând, o ontologizare a reprezentărilor senzoriale ale gândirii umane obișnuite, departe de orice analiticitate.

Lupta lui Descartes împotriva acestui tip de universale scolastice s-a dezvoltat în el într-o negare completă a obiectivității calităților senzoriale în general. Cu această trăsătură a doctrinei sale filozofice, de care suntem conștienți în exemplul lui Galileo, ne vom întâlni din nou atunci când luăm în considerare mecanismul cartezian.

îndoială metodologică. Astfel, raționalismul lui Descartes subliniază cu cea mai mare forță importanța cunoașterii sigure, orientate spre matematică. Însă bazându-se pe aceeași metodă, filosoful a căutat să ridice întregul edificiu al filozofiei sale, pornind de la temelia ei – metafizica. Cu toate acestea, credibilitatea argumentelor ei a fost

destul de controversat și dubios. La disputele metafizicienilor înșiși, care au început aproape de îndată ce au apărut, s-a adăugat în multe privințe critica perspicace a scepticilor, formulată deja în antichitate. După cum se arată mai sus, printre alte doctrine filozofice antice din secolul al XVI-lea. scepticismul a fost reînviat.

Îndreptat inițial (de Erasmus și în special de Montaigne) împotriva dogmatismului scolastic și teologic, scepticismul și-a îndreptat marginea și împotriva certitudinii cunoașterii filozofice și științifice. Teologii, care în acest secol au intrat în defensivă în fața ofensivei viguroase a filozofiei raționaliste bazate pe știință, au început să încurajeze atacurile scepticilor, căci, punând sub semnul întrebării fiabilitatea științei și a metafizicii, au considerat pe bună dreptate, scepticismul. facilitează apărarea credinței religioase. Am văzut mai sus cum a căutat Bacon să depășească scepticismul, recunoscând în același timp utilitatea aspectelor sale anti-dogmatice.

Descartes a lansat o ofensivă și mai extinsă împotriva scepticismului. Matematician natural, deja în facultate, remarcat prin arta logică de a argumenta și a argumenta, a conceput ideea de a depăși scepticismul din interior, gândind până la capăt argumentele împotriva cunoașterii și chiar întărindu-le. Putem și trebuie să ne îndoim de întregul conținut al cunoștințelor noastre (de omnibus dubitandum). Așa a apărut celebra doctrină carteziană a îndoielii și a depășirii ei (numită și îndoiala metodică a lui Descartes). Această învățătură în ansamblu este și o ascuțire a metodei sale, iar scopul ei principal este de a servi drept introducere în metafizică, aprofundând la maximum certitudinea acesteia.

Descartes, în primul rând, repetă argumentele vechilor sceptici, arătând lipsa de încredere a percepției senzoriale: un băț scufundat în apă pare rupt, un turn patruunghiular de la distanță este rotund etc. Al doilea grup de argumente sceptice dezvoltate de Descartes este asociat cu absența frecventă a unei granițe clare între veghe și somn. Ambele grupuri de argumente dezvăluie caracterul nesigur sau iluzoriu a cunoștințelor noastre despre lucrurile externe, inclusiv propriul nostru corp. Pozițiile matematicii pot fi și ele puse sub semnul întrebării (căci marele matematician știa bine că aici erorile nu sunt atât de rare). Ce garantează autenticitatea lor deplină? Au fost destul

de mulți matematicieni care au făcut apel la Dumnezeu aici. Descartes a sugerat: ce ar fi dacă aceste adevăruri

creat de vreun diavol atotputernic, căruia îi face plăcere să ne inducă în eroare chiar și în știință, pe care nu o avem mai de încredere?

Rezultatul acestei argumentări ultrasceptice a lui Descartes este că suntem mereu cufundați într-un abis al îndoielii. Dar în această stare – la prima vedere fără speranță – a spiritului nostru, există una complet de încredere, așa cum era sigur Descartes, un moment în baza căruia putem ieși din această prăpastie. Acest punct este cuprins în însuși faptul îndoielilor noastre, exprimând o anumită stare a gândirii noastre. Un care se îndoiește gândește întotdeauna, chiar dacă se întâmplă într-un vis, și dacă gândește, atunci există. De aici celebra concluzie a lui Descartes: „Gândesc, deci sunt” (cogito ergo sum). Nimeni nu se poate îndoi de acest adevăr. Un astfel de adevăr poate fi privit ca fiind cea mai înaltă dintre toate intuițiile noastre. Pe baza ei, Descartes a căutat să introducă în metafizica sa certitudinea matematică, pe temelia căreia se ridică întregul edificiu al filosofiei.

Idealismul și problema lui Dumnezeu. Totuși, prima concluzie care se poate trage din adevărul „cred” este că omul este în primul rând o ființă gânditoare. Starea gândirii noastre ne este dată direct. Calitățile noastre corporale și cu atât mai mult calitățile corpurilor exterioare, accesibile nouă doar prin simțuri, pot fi înțelese de noi doar ca mai mult sau mai puțin probabile.

Acesta este punctul de plecare al idealismului lui Descartes, în virtutea căruia faptul gândirii noastre este epistemologic mai valoros (pentru că este mai de încredere) decât faptul mai puțin sigur al existenței corpului nostru, și cu atât mai mult al corpurilor exterioare. Când, în pasajul citat mai sus din Discursul despre metodă, autorul ei a declarat că, deziluzionat de scolastică, a hotărât să caute adevărul „în sine sau în marea carte a lumii”, atunci adevărul găsit în sine s-a dovedit a fi mai adânc și mai de încredere decât ceea ce a fost găsit în „cartea lumii”.

În virtutea poziției idealiste inițiale a metafizicii lui Descartes, el s-a confruntat cu sarcina de a găsi o cale de la „Eul” gânditor, pentru care doar propria sa existență este destul de sigură, la lumea exterioară, a cărei existență este doar mai mult sau mai putin probabil. A face această existență absolut sigură și, de asemenea, a da deplină obiectivitate adevărurilor matematicii, după Descartes, este posibil doar asigurându-ne existența lui Dumnezeu ca ultimul garant al întregii existențe.

Deși acest tren destul de artificial de gândire nu era

complet nou, Descartes a găsit aici momente de noutate, în concordanță cu metodologia sa raționalistă și chiar cerută de aceasta. În același timp, Cartesius s-a bazat pe dovada ontologică (numită așa doar de Kant) a existenței divine, formulată cu multe secole înainte de cel mai mare scolastic Anselm de Canterbury. Urme ale formulării scolastice a acestui argument au persistat și la Descartes. El a susținut în spiritul că îndoielile trăite de o persoană, în special de un filozof, în cunoașterea adevărului mărturisesc imperfecțiunea, limitările sale. Conceptul negativ de imperfecțiune necesită un criteriu stabil, care nu poate fi decât conceptul de perfecțiune absolută. Dar un astfel de concept este Dumnezeu, cauza cea mai înaltă a gândirii umane.

Un curs mai clar al raționamentului lui Descartes în formularea aceluiași argument este asociat cu înțelegerea obișnuită a lui Dumnezeu ca un absolut de fapt infinit (infinitus, infini), opus acestora (nu numai în lucrări, ci și în corespondență) cu un nelimitat, potențial infinit (sau nedefinit de mare - indefinitus , indefini). Prezența constantă a primei idei în gândirea umană, cea mai mare claritate a ei, așa cum a fost convins Descartes împreună cu alți mari metafizicieni raționaliști ai acelui secol, indică în mod necesar cea mai înaltă ființă divină, care singură poate fi sursa unei idei atât de clare, presupus inexplicabil în orice alt fel. În consecință, Descartes a recurs la linia obișnuită de gândire în argumentul ontologic - de la ideea privilegiată a absolutului de fapt infinit la sine, la Dumnezeu. De fapt, la fel a fost și cu Anselm. Descartes a păstrat aici urme scolastice când a susținut că o cauză mai puțin perfectă, care este un om care gândește cu îndoieli și erori, necesită o cauză mai perfectă, care nu poate fi decât un Dumnezeu perfect, adică un Dumnezeu care gândește fără greșeală.

O astfel de absolutizare a laturii pozitive a gândirii umane în doctrina filozofică a lui Descartes a fost definită ca veridicitatea lui Dumnezeu, care nu este capabil să înșele o persoană în cele mai înalte manifestări ale puterilor cognitive umane. Spre deosebire de diavolul ipotetic, zeul atotperfect nu este nicidecum un înșelător. Prin urmare, folosind argumentul ontologic, Cartesius a căutat să sublinieze aici pe cât posibil latura intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu.

O astfel de dorință a lui Descartes nu însemna deloc că a ignorat complet latura mistifiantă inițială a aceluiași concept. Nu numai că niciun teolog, ci nici un filosof idealist nu este capabil să o ignore, pentru că fără această latură nu există pur și simplu concept (sau mai bine zis, chiar reprezentare) a lui Dumnezeu. Dar pentru raționalism în sensul mai restrâns al acestui termen epistemologic fundamental în epoca lui Descartes, latura intelectualizantă a conceptului de ființă divină supremă, finală, a adus ultima bază ontologică sub convingerea filozofului raționalist în cognizabilitate nelimitată și totală a lumea. Această credință a fost definită ulterior de termenul grecesc panlogism (ne vom întâlni cu ea de mai multe ori în viitor). În lumina unei asemenea convingeri, este de înțeles optimismul epistemologic al

lui Descartes, care deja sublinia în „Regulile pentru îndrumarea minții": „Nu este necesar să se pună limite pentru mintea umană" [124, p. 80], iar în Discursul despre Metodă, el a exprimat o certitudine și mai optimistă: „Nu există nimic atât de departe încât să fie imposibil de ajuns, nici atât de secret încât să fie imposibil de descoperit" [124, p. 272-273].

Metafizica lui Descartes nu este deloc redusă la problema lui Dumnezeu, deși această categorie joacă un rol primordial în ea. Mai mult, Descartes nu uită în niciun caz de funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu. Un zeu absolut infinit, chiar și în înțelegerea unui filozof – mai ales aici cu necesitatea unui idealist – nu poate fi lipsit de el. Mai mult, Descartes face apel la ideile augustiniene despre Dumnezeul atotputernic, a cărui libertate nelimitată, libertatea deplină a voinței sale și exprimă esența sa absolut infinită. Libertatea infinită a lui Dumnezeu se exprimă și în capacitatea sa de a se înfrâna. Fiind capabil să creeze un număr infinit de lumi, Dumnezeu însă ne creează lumea în primul rând. Deși nu îi cunoaștem granițele, în principiu este o lume finită, pe care am întâlnit-o deja cu unii filozofi renascentist și care este mai mult sau mai puțin inevitabil în fața unui zeu de fapt infinit. Într-o lume atât de finită, adevărurile eterne ale metafizicii, matematicii și fizicii dobândesc puterea supremă.

Fizică. Mecanism versus organicism. Analiticismul extrem al metodologiei carteziene, orientată spre matematică, s-a manifestat cu mare forță în fizica sa, prin care, chiar și în spiritul antichității, Descartes înțelegea știința.

despre întreaga natură (deși de fapt această știință a început să se diferențieze cu el).

Aprofundând linia conturată în lucrările lui Galileo, Descartes a distrus interpretarea calitativă a ființei, atât de caracteristică filosofiei naturale organice a Renașterii. Deoarece cunoașterea sensibilă este necesară în primul rând pentru viața practică a oamenilor, indicând beneficiul sau răul pe care îl poate avea pentru ei, iar valoarea teoretică adecvată a acestor cunoștințe este secundară, calitățile sensibile în continuă schimbare ale lucrurilor nu pot fi considerate ca adevăratele lor proprietăți. Doar acele semne imuabile ale trupurilor în care suntem convinși de mintea orientată spre matematică ar trebui recunoscute ca atare. În primul rând, ele sunt lungimea oricărui corp și una sau alta dintre figurile sale geometrice. Materialitatea a fost identificată de Descartes cu extensie, căci acest semn este inseparabil de tol în orice împrejurare.

Poziția continuistă a lui Descartes l-a deosebit de concepțiile discristice ale acelor fizicieni și filozofi care, în aceeași epocă, au restaurat doctrina fizică a atomismului antic (despre ei mai jos). Dacă acesta din urmă a pornit de la faptul că atomii, ca cele mai mici particule de materie, se mișcă într-un fel de gol perfect al lumii, atunci Descartes a recunoscut vidul doar ca o plinătate relativă a

spațiului, dar a negat-o categoric ca necorporalitate completă. Această poziție a filozofului francez i-a oferit ocazia să aprofundeze ideea unității materiale a universului, care s-a dezvoltat în doctrina natural-filosofică a lui Bruno. Autorul „Principiilor filozofiei” a afirmat așadar că „în întreaga lume există o singură materie” și că „materia cerului nu diferă de materia Pământului” [124, p. 476].

Conceptul cartezian de materie, care exclude gravitația din proprietățile sale primare, spre deosebire de cel atomistic, este de obicei numit corpuscular, deoarece condensările materiei, în ciuda absenței vidului perfect, formează particule de trei feluri. Descartes le numește uneori numele tradiționale ale tuturor fizicii antice - elementele focului, aerului și pământului. Dar în antichitate (și chiar în Evul Mediu) ele erau reprezentate de elemente care erau ireductibile calitativ unele la altele (sau transformate unele în altele, ca la Aristotel, datorită schimbului de proprietăți senzuale de cald și rece). La Descartes, particulele sunt în esență identice între ele, deoarece diferă

Ele diferă în mărime și formă, pe care le pot modifica, transformându-se unul în celălalt.

O altă proprietate a particulelor materiale, pe lângă capacitatea lor de a ocupa acest sau acel spațiu, este mișcarea lor. Absența vidului absolut nu exclude în niciun caz posibilitatea mișcării, care constă într-o schimbare de loc, în schimbul reciproc de poziții ale particulelor unele față de altele. Toate schimbările în natură, oricât de complexe ar părea, Descartes, în conformitate cu analiticismul extrem pe care l-a proclamat în metoda sa, s-au redus la mișcarea spațială a particulelor corporale. Prin urmare, fizica sa poate fi privită ca un exemplu clasic de mecanism.

Este oportun să subliniem acum că mecanismul ar trebui înțeles atât într-un sens restrâns, cât și într-un sens mai larg. Mecanismul în sens restrâns este acea formă complet științifică care a prins în cele din urmă contur ca urmare a descoperirii legilor mecanicii de către Newton (vom vorbi despre el mai jos). Mecanismul, într-un sens mai larg, este de obicei înțeles ca o astfel de poziție fundamentală, în virtutea căreia întreaga varietate de fenomene, nu numai a lumii naturale, ci în principiu a lumii umane, este explicată prin mișcările spațiale ale particulelor de materie. , cărora li se atribuie un număr minim de proprietăți de natură geometrică și fizică. Democrit poate fi considerat fondatorul mecanismului în acest sens larg în istoria filozofiei europene.

Mecanismul cartezian, desigur, nu poate fi identificat cu Democrit. În Descartes este deja înțeles serios din punct de vedere matematic. Mecanica a devenit de fapt pentru el cea mai importantă concretizare a „matematicii generale”. Acest lucru este dovedit de acele trei legi ale mișcării corpurilor, pe care le considera marea sa descoperire științifică și pe care le numea legile naturii. Prin urmare, legilor particulare ale mecanicii li se dă semnificația universală a legilor

naturii, legilor pur fizice. Despre enorma semnificație ideologică – în esență, materialistă – a acestui fapt, ar trebui să repetăm aici ceea ce s-a spus mai sus în legătură cu Galileo. Legile mecanicii erau deja formulate în Tratatul lumii, apoi într-o formă ușor modificată în Principiile filosofiei. Aici prima lege stabilește existența unui lucru în starea în care se află, iar a doua afirmă dreptatea mișcării corpului, dacă ceva exterior nu îl încalcă. Aceste legi sunt una dintre formulări

legea emergentă a inerției. A treia lege s-a dovedit a fi mai vulnerabilă, afirmând că atunci când cel mai puternic corp se întâlnește cu cel mai slab, primul pierde exact cantitatea de mișcare pe care o dobândește al doilea.

Oricât de insuficiente sunt aceste legi din punctul de vedere al mecanicii newtoniene, rolul lor în formarea materialismului mecanicist nu poate fi supraestimat. În limitele fizicii carteziene, lumea trăiește o viață complet independentă, care nu necesită asistență supranaturală. După cum au subliniat K. Marx și F. Engels, „în fizica sa, Descartes a înzestrat materiei cu o forță creatoare independentă și a considerat mișcarea mecanică ca o manifestare a vieții materiei. Și-a separat complet fizica de metafizica. În limitele fizicii sale, materia este singura substanță, singura bază a ființei și a cunoașterii” [1, vol. 2, p. 140].

Cea mai importantă, cea mai valoroasă propoziție din punct de vedere materialist dezvoltată de Descartes în fizica sa este principiul determinismului, oricât de simplificat și mecanicist ar putea fi rezolvat - ca o clarificare a acelei condiționalități cauzale, care constă în ciocniri de corpuri și este evidențiată în procesul de cercetare. Cartesius a subliniat că oamenii nu cunosc scopurile pe care Dumnezeu și le-a stabilit atunci când a creat lumea, pentru că nu au voie să cunoască intențiile lui Dumnezeu - aici filosoful face apel la latura mistifiantă a conceptului său, așa cum nu este dat să cunoască întinderea lumii. De aici și atitudinea categorică a autorului „Principiilor filosofiei” [1, 28]: „Vom renunța complet la căutarea scopurilor ultime din filosofia noastră” [124, p. 438].

Aici, mecanismul poate fi considerat ca a câștigat în cele din urmă organicismul, care, după cum am văzut, a acordat cea mai mare atenție cauzelor finale. Conform poziției mecaniciste a lui Descartes, omul de știință trebuie să afle cum a creat Dumnezeu anumite lucruri și nu de ce a făcut-o. Aici, de fapt, cercetătorul, ca să spunem așa, uită de creația lucrurilor de către Dumnezeu, concentrându-și atenția asupra modului în care sunt aranjate. Astfel, de fapt, învinge principiul determinismului mecanicist - în forma sa simplificată de cauzalitate directă. Profunzimea implementării sale de către Descartes este evidențiată de încercarea sa foarte îndrăzneață și chiar surprinzătoare pentru acel secol de a arăta dezvoltarea lumii în timp.

Ipoteza cosmogonica si elemente de dialectica. Pentru a aprecia semnificația istorică a acestei teoretice

întreprinderile lui Descartes, trebuie amintit că biserica a tolerat teoria lui Copernic dacă aceasta a fost formulată nu ca o teorie „filosofică”, adică corespunzătoare realității, ci ca o ipoteză matematică necesară calculelor practice. Cu toate acestea, condamnarea lui Galileo a însemnat și condamnarea ei, chiar și ca una ipotetică. Deși o astfel de condamnare l-a stânjenit și chiar l-a speriat pe Descartes, care a refuzat să-și publice Lumea, dar, oarecum revenit, el totuși, mai întâi în Discursul despre metodă, apoi în Principiile filosofiei, și-a repetat încercarea profundă de a arăta dezvoltarea ipotetică a lumii.

Pe de o parte, Descartes subliniază aici poziția sa de creștin ortodox care nu se îndoiește de imaginea creaționistă biblică a lumii, conform căreia lumea cu toate planetele, plantele, animalele ei, Adam și Eva a fost creată în câteva zile în toată perfecțiunea ei. Împotriva acestui tablou metafizic-antidialectic fundamental al oricărei viziuni religioase-monoteiste asupra lumii, Descartes a contrapus din nou una ipotetică, din aceleași motive de precauție ortodoxă, dar în același timp o imagine evoluționistă. Autorul „Discurs asupra metodei” a exprimat în acest sens cuvintele remarcabile că natura tuturor lucrurilor materiale „este mult mai ușor de cunoscut văzând apariția lor treptată decât considerându-le ca fiind complet pregătite” [124, p. 292]. Aceste cuvinte mărturisesc abordarea lui Descartes la formularea dialectică a întrebării în epoca dominației modului de gândire încă metafizic cu ideea sa inerentă a imuabilității lumii. Engels în Anti-Dühring îl numește pe Descartes unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai dialecticii din această perioadă.

În Cartesius, aceasta este exprimată aici în celebra sa ipoteză cosmogonică - prima încercare în timpurile moderne de a înțelege originea universului. Creativitatea lui Dumnezeu este redusă în această imagine la minimum - crearea materiei și comunicarea către aceasta a unui impuls inițial, ca urmare a căruia totul intră în mișcare haotică. Dezlegarea acestui haos și transformarea lui în cosmos - propriul nostru sistem solar - are loc deja spontan, în conformitate cu legile mecanicii, așa cum i-au fost prezentate lui Descartes. Mișcările particulelor de materie, care au loc prin schimbarea locului lor, sunt mișcări vortex. În acest proces, acele particule cele mai fracționale și schimbătoare, pe care Cartesius le-a numit în mod condiționat particule de primul fel, sau foc, au format Soarele 9*

și stele; acele particule mici, sferice și mobile, pe care el le-a numit al doilea element, sau aer, au format cerul; în cele din urmă, particulele cele mai mari, cu cea mai lentă mișcare și ușor agățate unele de altele, numite de autorul cărții „Lumea” al treilea element, sau pământ, au format atât substanța Pământului, cât și a altor planete care se învârteau în jurul Soarelui.

Legile mecanicii formulate de Descarthe, și în special ideea sa despre mișcarea sub formă de vortex a particulelor de materie, i-au permis să explice mișcarea anuală a Pământului în jurul Soarelui și mișcarea zilnică în jurul axei sale. Cu toate acestea, o serie de alte caracteristici ale sistemului solar, în special legile lui descoperite de Kepler, nu au primit nicio explicație de la el. În cosmogonia lui Descartes, însăși ideea de dezvoltare este extrem de importantă, dar implementarea ei a rămas practic speculativă, ca să spunem așa, mecanicist-natural-filosofic. Geniul matematic al lui Descartes nu s-a desfășurat de fapt în explicarea imaginii pe care o făcuse despre dezvoltarea lumii noastre solare. Cu toate acestea, o nouă ipoteză, mult mai bine întemeiată din punct de vedere matematic și fizic, cosmogonic a lui Kant-Laplace a apărut la aproape un secol și jumătate după carteziană.

În partea cosmogonică a fizicii carteziene, conceptul principal care o conectează cu metafizica sa este conceptul de Dumnezeu. Funcția sa de mistificare este minimizată în mod deistic. Zeul extranatural i se atribuie ceva ce nu poate fi explicat din punct de vedere al mecanismului consistent, care interpretează materia ca pe o corporalitate pur pasivă, capabilă doar să ocupe spațiu. Dumnezeu îl creează însuși și îi dă un anumit impuls inițial de mișcare. În același timp, conceptul de Dumnezeu este plin de un conținut intelectualizator, întrucât se declară că el, ca început veșnic neschimbător, acționează ca garant al legilor mecanicii, revelate de om în natură.

Latura intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu se manifestă și prin recunoașterea faptului că Dumnezeu transmite materiei nu doar impulsul inițial al mișcării, ci o anumită cantitate din acesta, pentru „atotputernicia” divină, a subliniat autorul Principiilor filosofiei, „Materia creată împreună cu mișcarea și odihna și asistența ei obișnuită păstrează în Univers atâta mișcare și odihnă cât a pus în ea în timpul creației” [124, p. 485]. Această lege a conservării mișcării în întregul univers este exprimată

Se bazează pe principiul din mecanica carteziană că un corp care pune în mișcare pe altul pierde în mișcare exact atât cât câștigă celălalt corp.

Cu toată inconsecvența acestei legi, dovedită de dezvoltarea ulterioară a mecanicii în același secol, este imposibil să nu observăm rolul ei în întărirea ideii de autonomizare a naturii și asta în ciuda funcției intelectualizatoare a conceptului de Dumnezeu și chiar datorită lui. Dând materiei o cantitate de mișcare strict definită, zeul de fapt infinit, așa cum spune, pune capăt lumii opuse lui, ceea ce am observat deja în secțiunea anterioară. F. Engels a atras atenția asupra acestui lucru și în Dialectica naturii, observând că „propoziția lui Descartes că cantitatea de... la finit, se aplică valorii infinite” |1, v. 20, p. 392].

Corpul animal și uman. Problemă psihofizică. Principiile mecaniciste ale fizicii carteziene, acționând în întreaga natură, s-au extins la

explicarea activității vitale a organismelor vegetale și mai ales animale. Doctrina naturii a lui Descartes este în opoziție directă aici cu filosofia naturală a Renașterii. Unul dintre cei mai consecvenți mecanici din istoria științei și filosofiei a abandonat complet ideile de hilozoism, fără de care nici organicismul antic, nici cel renascentist nu este de neconceput. Și aceasta a însemnat respingerea sufletului vegetativ și simțitor, al cărui concept, dezvoltat de Aristotel, era încă viu în Renaștere. Condiția prealabilă pentru un astfel de refuz al lui Descartes a fost succesul științei timpului său în explicarea activității vitale a organismelor, pe de o parte, și succesul în activitățile de producție și proiectarea mecanismelor, pe de altă parte.

În primul rând, descoperirea circulației sângelui de către Harvey în 1628 a jucat un rol deosebit de important. Descartes și-a văzut legătura cu fenomenele de digestie, respirație, cu pulsația inimii și a arterelor. El a vorbit în această legătură despre „fabrica inimii”, care constituie centrul vital al organismului animal.

Înțelegerea activității sale vitale a fost mult aprofundată de însuși Descartes, care a descoperit - pentru prima dată în istoria științei - mecanismul reacțiilor de răspuns ale unui organism animal.

asupra faptelor de iritare a simțurilor sale, produse zilnic de obiecte și fenomene ale mediului. Acest mecanism este alcătuit din mișcarea spiritelor animale (sau ale vieții) - cele mai mici particule de sânge care circulă în „tuburile” nervoase, urcând la creier și explicând mișcarea mușchilor corpului uman. Cu toată naivitatea și chiar primitivitatea ideilor fiziologice ale lui Descartes, din punctul de vedere al ultimei fiziologie, este imposibil să nu vedem în ele o descoperire științifică de epocă - reacțiile reflexe necondiționate ale organismului animal și uman . Acest lucru a fost subliniat direct de marele fiziolog rus IP Pavlov, care l-a considerat pe Descartes predecesorul său îndepărtat.

Toate cele de mai sus fac din logică teza principală a fiziologiei carteziene - teza conform căreia un organism animal, lipsit atât de suflet vegetativ, cât și de simțitor, lipsit de orice „proprietăți secrete”, „calități substanțiale”, este doar un mecanism, un fel de mașină. K. Marx a atras atenția asupra acestui lucru în volumul I al Capitalului: „... Descartes, cu definiția sa a animalelor ca simple mașini, privește materia prin ochii perioadei de fabricație, spre deosebire de Evul Mediu, când animalul a fost prezentat ca un ajutor al omului...” [1, vol. 23, p. 401]. Subliniind că animalul acționează „după aranjarea organelor” ca un mecanism de ceas, prin urmare, folosind cele mai simple modele de mecanică contemporane lui, Descartes poate fi considerat că a adus la un punct culminant acea convergență a naturii cu arta umană, pe care o avem. întâlnit în mod repetat cu filozofii Renașterii.

Toate acțiunile reflexe involuntare, necondiționate ale unei persoane (și chiar unele acțiuni reflexe arbitrare, condiționate, despre care și

Descartes le-a ghicit) sunt în principiu aceleași cu acțiunile animalelor. Cu toată simplificarea metodologiei mecaniciste, mai ales în raport cu omul, este imposibil să nu remarcăm progresul explicației materialiste a vieții și a psihicului său. Astfel, autorul Discursului asupra metodei indică dependența spiritului uman de temperamentul său și de aranjarea organelor asociate acestuia, dependență atât de semnificativă încât a sugerat să se caute mijloacele de a face oamenii mai înțelepți în medicină - știința principală. de biologie umană.modul în care și-a imaginat-o.

Fenomenele vieții și morții sunt pe deplin explicabile

pismul corpului animal și al omului și nu un suflet complet diferit. Potrivit autorului Patimilor sufletului, „sufletul este îndepărtat după moarte numai pentru motivul” că căldura trupească încetează „și acele organe care servesc la mișcarea trupului sunt distruse” [124, p. 597].

O altă manifestare a aceleiași tendințe materialiste a lui Descartes în explicația sa despre psihicul uman este doctrina sa despre patimi. Din vremea angismului tîrziu, ele erau considerate rezultatul acţiunii sufletului, un fenomen de ordin predominant moral, complet independent de factorii corporali. Descartes, în schimb, a introdus în considerarea pasiunilor un punct semnificativ în fiziologie, în virtutea căruia stările afective ale sufletului reflectă anumite acțiuni ale corpului. Mai mult, cu cât sfera de activitate mentală este mai mică, cu atât este mai mare dependența sa de acțiunile corespunzătoare ale corpului. În acest context, Descartes și-a redus varietatea nesfârșită de complexă de pasiuni la șase de bază - surpriză, dragoste, ură, dorință, bucurie, tristețe.

Pentru toată asemănarea organismului uman cu mecanismul general animal, există o diferență fundamentală între om și animal. Se dezvăluie, în primul rând, din capacitatea unei persoane de a acțiuni oportune în orice situație, în orice condiții (mecanismele animale sunt capabile de ele doar în unele). Aceasta mărturisește deja irefutabil, potrivit autorului Discursului asupra metodei, că o persoană are o minte inerentă numai lui, iar „rațiunea este un instrument universal care poate servi în orice fel de împrejurări” [124, p. 301]. O altă manifestare a minții, care ridică omul sus deasupra animalului, este faptul vorbirii umane. Aceste două semne principale ale conștiinței - activitatea intenționată și vorbirea - sunt explicate prin acțiunea unei abilități foarte speciale a unei persoane - sufletul său rațional.

În consecință, Descartes, apropiind omul de animal, a interpretat într-un mod extrem de mecanicist, cu atât mai puternic a opus, în ciuda tendinței materialiste în înțelegerea patimilor, raționalității omului nu numai animalului, ci întregii lumi materiale. Însuși succesele activității cognitive, la care Descartes a contribuit atât de mult, i-au sugerat ideea polarului opus al gândirii umane și al corpului uman. „Puterea prin care cunoaștem de fapt lucrurile”, a subliniat autorul cărții „Reguli pentru îndrumarea minții”.

este pur spiritual, diferit de tot ceea ce este trupesc nu mai puțin decât sângele din oase sau o mână de la un ochi, singurul de acest fel...” [124, p. 124]. Deci Descartes a aprofundat foarte mult cel mai important pentru psihologie nu numai al secolului său, ci și al secolelor următoare, problema psihofizică - problema interacțiunii naturii corporale a unei persoane, care este cunoscută din ce în ce mai în detaliu, și o persoană. care gândește din ce în ce mai cuprinzător, profund și sigur. Soluția la această problemă constituie deja metafizica carteziană.

metafizica dualistă. Descartes a ajuns și la o idee idealistă a independenței complete a gândirii unei persoane față de corpul său, ca urmare a dezvoltării metodei sale, în care principiul de fapt mental, intelectual era, ca singurul adevărat, opus celui corporal. -principiu senzorial, capabil să inducă în eroare. „Nimic nu poate fi cunoscut înaintea intelectului însuși”, se subliniază în Regulile pentru îndrumarea minții, „căci cunoașterea tuturor celorlalte lucruri depinde de intelect și nu invers” [124, p. 108]. Toată activitatea cognitivă este atribuită de Descartes unui suflet rațional complet incorporal și chiar apatic.

Generalizările maxime, principalele categorii ale metafizicii carteziene, se reduc la poziţia potrivit căreia existenţa a doar două substanţe direct opuse este admisă. Una dintre ele este materială sau corporală. Caracteristica sau atributul său exhaustiv este extensia. Cealaltă substanță este spirituală. Singurul său atribut este gândirea. Sufletul în mod constant, în principiu, gândește continuu.

Conceptul de gândire (cogitatio) nu este la fel de clar ca conceptul de extensie. Desigur, în conformitate cu metodologia sa raționalistă, Descartes a înțeles prin gândire, în primul rând, gândirea logică, al cărei început l-a văzut în intuițiile intelectuale. Dar, după cum vom vedea mai târziu, domeniul gândirii includea și proprietăți volitive. De aici și prezența la Descartes, pe lângă termenul „gândire”, și termenul de conștiință (consci’-en tia). La urma urmei, conceptul real de „gândire”, pe lângă latura logică în sine, includea și latura psihologică, care a fost relevată și în interpretarea carteziană a pasiunilor.

Cartesius, pe de o parte, a căutat să identifice conceptele de gândire și conștiință, dar nu a reușit să facă acest lucru complet. Prin urmare, matematicianul a prezentat întotdeauna latura logică a gândirii. Acest

explică în principal opoziția sa între substanțele corporale și spirituale.

Dar aici s-a confruntat cu enorma dificultate de a explica uimitoarea coerență a acțiunilor mentale și corporale ale unei persoane reale. Descartes i-a dat o soluție de compromis, dualistă. Esența acestei decizii a fost că nici corpul prin el însuși nu poate aduce schimbări în suflet, nici sufletul ca atare nu este capabil să producă orice schimbări corporale. Cu toate acestea, corpul poate influența în continuare direcția proceselor mentale, la fel cum sufletul poate influența direcția proceselor corporale. Descartes a indicat chiar glanda pineală ca fiind locul unde principiile corporale și spirituale ale personalității umane se atingeau.

Existența a două substanțe care se exclud reciproc, unite în activitatea umană, necesită din nou un apel la funcția mistifică a lui Dumnezeu. El este, ca ființă supranaturală, cel care „explica" interacțiunea armonioasă a două substanțe. Conceptul de Dumnezeu alaturi de conceptul de substanta sunt cele mai importante categorii ale metafizicii lui Descartes.

Mai sus, am văzut cum, în fundamentarea principiilor fizicii, Cartesius s-a orientat în principal către latura intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu. În prima sa lucrare, Lumea, autorul a citat în acest sens aceleași cuvinte biblice despre activitatea creatoare a lui Dumnezeu în funcție de număr, măsură și greutate, pe care le-am întâlnit deja când luăm în considerare doctrina filozofică a lui Cusan. Folosirea acestei idei de către Descartes în interesul întăririi ideilor despre legile indestructibile ale naturii este evidențiată de cuvintele aceleiași lucrări că „Dumnezeu nu face minuni în această lume" [124, p. 205 |. După cum sa menționat deja, în ideea de miracole, fără de care nicio religie nu este posibilă, funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu a atins punctul culminant.

Calea către acest concept din sufletul interpretat metafizic, antidialectic a fost directă. De acest lucru ne-am convins deja când luăm în considerare dovada optologică a existenței lui Dumnezeu. Natura creatoare a sufletului rațional, intelectul uman cu capacitatea sa inerentă de intuiție și deducție, imposibilitatea pentru Descartes și epoca sa (ca și toate anterioare) de a vedea în această capacitate rezultatul unei dezvoltări istorice foarte îndelungate, în mod necesar. l-a îndreptat către conceptul de Dumnezeu. „La urma urmei, mintea umană", a subliniat autorul cărții „Pra-

furculiță pentru a călăuzi mintea", conține ceva divin în sine, în care primele semințe ale gândurilor utile sunt plantate astfel încât adesea, oricât de înăbușite și împinse de urmăriri străine, în ciuda tuturor, ele dau roade spontane." [124, p. 90]. Putem presupune că conceptul de Dumnezeu, definit de noi ca o funcție intelectualizantă, a fost absolutizarea ultimă a celor mai înalte abilități cognitive ale intelectului uman. Trebuie să le luăm în considerare acum mai specific.

Ideile înnăscute și problema iluziei. Rolul decisiv al componentei intuitivo-deductive a metodologiei lui Descartes și independența completă a sufletului rațional față de activitatea senzorială a

corpului au determinat principalul în ideile sale teoretico-cognitive.
1

Activitatea cognitivă umană este compusă din trei clase de idei, al căror rol însă nu este același, una dintre ele include ideile primite de fiecare persoană din exterior (f ideae adventitiae) ca urmare a contactelor senzoriale continue cu lucruri și fenomene. Aceasta este ideea de Soare pe care o are fiecare om. Al doilea fel de idei se formează în mintea lui (ideae și me ipso factae) pe baza ideilor de primul fel. Ele pot fi fie complet fantastice, ca ideea unei himere, fie mai realiste, ca ideea aceluiași Soare, pe care astronomul o formează pe baza unei idei senzoriale exterioare, dar mai fundamentată și mai profundă decât o idee. persoana normala. Dar pentru procesul de cunoaștere, rolul cel mai important și chiar decisiv îl joacă a treia (datorită importanței sale ar trebui considerată prima) varietate de idei, pe care Descartes o numește înnăscută (ideae innatae). Acestea sunt idei în sensul lor propriu, pur raționalist al cuvântului.

Apariția lor în doctrina epistemologică a lui Cartesius reflectă influența tradiției platonizante asupra lui. Poate că ea a devenit subiectul atenției sale datorită augustinismului, a cărui influență a crescut în această epocă nu numai în cercurile religioase. Dar deja autorul cărții „Reguli pentru îndrumarea minții” a arătat o atitudine profund creativă față de această tradiție, arătând că și-a formulat ideile metodologice, cuprinzând subiectul „matematicii generale”. Totuși, aici avem una dintre regularitățile procesului istoric și filosofic, în care rolul tradiției veche de secole este enorm, dar cei mai profundi filosofi o interpretează și o modifică în concordanță cu cercetările lor științifice. Și dacă Platon însuși are profesorul său

Deoarece ideea lipsei de experiență a ideilor-eidos a apărut în strânsă legătură cu interesele sale matematice, marele matematician Descartes s-a alăturat în mod natural tradiției stabilite de idealistul antic. Recunoscând rolul inițiatic al intuiției în orice cercetare științifică, Cartesius, în condițiile dominației aproape complete a ideilor antidialectice despre conștiința și cunoașterea umană, a trebuit să ajungă la poziția că ideile cele mai semnificative sunt înnăscute, fără de care niciun proces a cunoașterii este posibilă, mai ales în domeniul științei.

Tradiția augustană a interpretat adevărurile intuitive ca o lumină supranaturală conferită omului printr-o iluminare divină supranaturală, necesară în fiecare caz a apariției acestor adevăruri decisive. Spre deosebire de poziția deistă necarteziană, combinată cu conceptul de continuitate a activității mentale a sufletului uman, a subliniat mai degrabă naturalețea luminii (lumen naturale), manifestată în intuițiile intelectuale. În ceea ce privește epistemologia și psihologia, care reprezentau anumite aspecte ale metafizicii carteziene, aceștia au acționat ca idei înnăscute.

Trăsăturile lor distinctive erau: independența completă față de obiectele exterioare care acționează asupra simțurilor, claritatea,

distincția și simplitatea, indicând independența față de voință. După cum explică autorul cărții Rules for the Direction of the Mind, „lucrurile pe care le numim simple sunt fie pur intelectuale, fie pur materiale, fie generale. Pur intelectuale sunt acele lucruri care sunt cunoscute de intelect prin intermediul unei lumini înnăscute lui, fără nicio participare a vreunei imagini trupești” [124, p. 127]. De exemplu, cunoașterea, îndoiala, ignoranța, acțiunea voinței sunt complet clare fără nicio imagine corporală. Ideile pur materiale ar trebui recunoscute ca acele idei care sunt posibile numai în raport cu corpurile - extensie, figură, mișcare etc. Ideile spirituale și în același timp materiale sunt idei precum existența, unitatea, durata. Toate acestea sunt concepte înnăscute. Cel mai înalt dintre acestea, și decisiv pentru toată cunoașterea, este conceptul complet spiritual al lui Dumnezeu ca un absolut actual-infinit, mereu prezent în sufletul uman. Laturile epistemologice și ontologice se contopesc în ea până la punctul de a nu se distinge.

Alături de conceptele înnăscute, există și axiomele înnăscute, care sunt legătura dintre conceptele gândirii noastre. Exemple dintre ele pot fi

a trăi adevăruri precum „două mărimi egale cu o treime sunt egale una cu cealaltă”, „ceva nu poate veni din nimic ^. Categoria adevărurilor înnăscute ar trebui să includă și poziția despre imposibilitatea aceleiași ființe și a neființei în același timp (adică legea logică a identității), care este adevărul inițial care aduce fundamentul certitudinii metafizicii - „Eu gândește-te, așadar, că exist” (pe baza legii contradicției). Numărul acestor poziții înnăscute, după Descartes, este nenumărat. Ele sunt dezvăluite într-o varietate de cazuri de cercetare științifică și chiar în viața de zi cu zi.

Ideile înnăscute nu înseamnă că ele sunt întotdeauna prezente în mintea umană ca gata făcute, limpezite automat aproape din pântecele omului. În realitate, înnăscurea înseamnă doar o predispoziție, o tendință de a manifesta aceste idei în anumite condiții, atunci când devin perfect clare, distincte și evidente.

Există într-adevăr o asemenea predispoziție în conștiința și gândirea umană. S-a format pe parcursul multor zeci și sute de mii de ani de practică de muncă a nenumărate generații umane, când, după cum a subliniat V. I. Lenin, această practică, datorită numeroaselor ei miliarde de repetări, a fost pliată în figuri logice în gândirea umană. Pentru Descartes și pentru epoca sa (ca și pentru toate precedentele), această proprietate constitutivă a gândirii umane a fost în mod necesar ridicată la funcțiile mistificatoare și intelectualizante ale conceptului de Dumnezeu.

Strâns legată de ele este problema amăgirii.

Raționalitatea omului, deși mărturisește nivelul cel mai înalt pe care îl ocupă în ierarhia existenței pământești, nu poate fi totuși considerată o expresie a activității ființei sale. Doar o persoană care

gândește și cunoaște asimilează acele adevăruri care sunt conținute în natura lucrurilor. Sau, mai degrabă, el stabilește corespondența adevărurilor conținute implicit în conștiința sa cu adevărurile stabilite de Dumnezeu - în virtutea funcției sale intelectualizatoare - care a fost definită mai sus ca panlogisA. Potrivit autorului „Principiilor filosofiei”, „percepția minții se extinde doar la puținul care îi apare, de aceea cunoașterea minții este foarte limitată” [124, p. 441]. Rațiunea însăși nu poate greși, căci ea doar percepe, gândește, dar nici nu afirmă și nici nu neagă nimic despre ceea ce este gândit.

Judecata in care se produce aceasta este un act in care decizia apartine vointei, facultatii de dorinta. Iar ea, fiind mult mai largă decât mintea, îl împinge constant dincolo de limitele a ceea ce știe. Activitatea umană se datorează acțiunii liberului arbitru, care poate atât afirma, cât și nega. Reprezentarea himerei nu conține nici adevăr, nici fals. O minciună apare doar atunci când se face o concluzie despre realitatea existenței sale.

În consecință, gândirea, după Descartes, nu este un act pur intelectual. Liberul arbitru este mai larg decât rațiunea. În esență, reprezintă un început irațional nu atât în gândire, cât în conștiința umană. Depășind în mod constant granițele unei persoane cunoscute și înșelătoare, liberul arbitru reprezintă latura mistifiantă a conceptului de Dumnezeu. Ea exprimă superioritatea credinței, fără de care activitatea umană este imposibilă, față de cunoștințele sale mereu limitate. În doctrina epistemologică a lui Descartes, această idee a credinței, identificată cu liberul arbitru, a pătruns prin aceeași tradiție augustiniană, în care, ca și în învățătura monoteistă, atotputernicia divină era inseparabilă de factorul voinței.

Cartezianismul în secolul al XVII-lea Nu este o exagerare să spunem că Descartes, filozoful și om de știință, a devenit cel mai influent gânditor în secolul al XVII-lea. După cum sa menționat deja, în anii 1940, învățăturile lui Descartes au câștigat o valoare considerabilă în universitățile olandeze. După moartea sa, influența cartezianismului a crescut - nu numai în Franța, ci și în alte țări ale Europei de Vest, în ciuda faptului că în 1663 toate lucrările filosofului au fost incluse în „Indexul cărților interzise” papal, iar în 1671, prin decretul lui Ludovic al XIV-lea, învățăturile lui Descartes au fost interzise să fie predate în instituțiile de învățământ din Franța. În conformitate cu diferitele aspecte ale cartezianismului, influența sa s-a manifestat în lucrările diverșilor filozofi.

Metoda raționalistă a lui Descartes a fost dezvoltată sistematic în cartea adepților săi (și a prietenilor lui Pascal, despre care mai jos) Arnaud și Nicolas „Logica sau arta gândirii” (1662: așa-numita „Logica Port-Royal”). Logica, apropiată de matematică, a fost interpretată aici ca știința de a găsi noi adevăruri în studiul naturii reale. Respingând complexitățile logicii formale tradiționale, autorii logicii lui Пор-Royal

a văzut scopul principal al logicii în formularea strictă a judecăţilor. Cea mai mare influență a lui Descartes s-a manifestat în această lucrare în introducerea doctrinei metodei ca cea mai importantă secțiune a logicii. Cele patru reguli ale metodei lui Descartes au fost interpretate aici ca metode de analiză și sinteză (pe care le-am întâlnit în Galileo). Prima dintre ele este interpretată ca o metodă de descoperire a unor noi poziții prin observarea atentă și anatomia lucrurilor și fenomenelor, datorită căreia se realizează adevăruri simple și clare, complet diferite de incertitudinea și întunericul universalelor scolastice. Cu toate acestea, autorii Port-Royal Logic au acordat mai multă importanță metodei sintetice (sau teoretice), prin intermediul căreia se face trecerea de la cea mai generală și simplă la cea mai puțin generală și complexă. În contextul doctrinei metodei sunt formulate regulile pentru definiții, axiome și dovezi.

Dacă latura științifică actuală a cartezianismului, chiar și în timpul vieții fondatorului său, a câștigat mulți susținători la Utrecht, Leiden și alte universități din Țările de Jos, atunci spiritul general al raționalismului său și prevederile metafizicii au avut un impact asupra unor teologi protestanți. În Franța, în cercurile janseniste, mișcare semiprotestantă în catolicism care a reînviat ideile lui Augustin, cartezianismul a devenit și el o doctrină influentă (din aceste cercuri au aparținut și Arnaud și Nicole, ca și Pascal).

Ocazionalismul lui Malebranche. Metafizica lui Descartes a dat naștere unei foarte influente în secolul al XVII-lea. o tendință idealistă în filosofie, numită ocazionalism (lat. occasio - ocazie, ocazie). A avut mai mulți reprezentanți în Olanda, Germania și Franța. Principalul dintre ei este Nicholas Malebranche (1638-1715), autor al lucrărilor „Despre căutarea adevărului” (1675), „Convorbiri despre metafizică și religie” (1688).

Punctul de plecare al ocazionalismului este indecizia dualistă a lui Descartes în rezolvarea problemei psihofizice. Întrucât nici corpul uman ca manifestare a unei substanțe materiale, nici sufletul său ca manifestare a unei substanțe spirituale nu este capabil să se influențeze unul pe celălalt, și totuși interacțiunea lor într-o persoană reală este continuă, conform doctrinei ocazionaliștilor, numai Dumnezeu ar trebui recunoscut ca adevărata cauză a legăturii dintre suflet și corp. . Cazurile de anumite modificări ale corpului sunt doar o scuză folosită de Dumnezeu pentru a

provoacă o schimbare în suflet. Pe de altă parte, dualismul cartezian a separat încă indecis spiritul și trupul, permițând cel puțin posibilitatea de a schimba procesele din suflet sub influența corpului și invers. Ocazionalismul a dus acest dualism la limita sa. Opunându-se complet spiritului și trupului, el a recurs în mod firesc la conceptul

de Dumnezeu, în care vedea cauza adevărată și, mai mult, supranaturală a tuturor cazurilor de interacțiune spirituală și corporală.

În acest context, Malebranche, prin slăbirea laturii intelectualizante cuprinse în doctrina carteziană a lui Dumnezeu, care a înclinat spre deism, a întărit funcția mistifiantă a conceptului său. Deismul lui Descartes a căutat în general să minimizeze rolul lui Dumnezeu, mai ales în interpretarea fenomenelor naturale. Malebranche, dimpotrivă, a revenit la conceptul augustiniano-voluntarist despre Dumnezeu. Se credea că rolul său este maxim nu numai în viața umană, ci și în orice altă existență.

Interpretarea constantă mecanicistă a materiei de către Descartes, privând orice corp de orice putere, datorită căreia ar putea acționa asupra altui corp, a servit ca bază pentru Malebranche pentru a nega obiectivitatea relațiilor cauzale dintre lucruri. Orice se întâmplă în lumea corporală (precum și în lumea spirituală), ea mărturisește despre Dumnezeu ca fiind singurul principiu supranatural activ. „Forța motrice a corpurilor... nu se află în corpurile în mișcare, căci această forță motrice nu este altceva decât voința lui Dumnezeu... Cauza naturală nu este un motiv real și adevărat, ci un motiv accidental care determină decizia creator al naturii să acţioneze într-un fel sau altul în cutare sau cutare caz” [125 a, vol. II, p. 320]. Astfel, în această „filozofie a hazardului” (causa occasionalis – o cauză accidentală), lumea a fost lipsită de o integritate independentă, care i-a fost în întregime atribuită lui Dumnezeu.

Întrucât, deci, niciun lucru nu are independență și, în plus, nu poate fi cauza înțelegerii noastre despre ea, el stă în ideile sufletului nostru, a cărui cauză întâi este iarăși Dumnezeu. De aici cea mai importantă poziție a epistemologiei și ontologiei lui Malebranche - cunoașterea umană a lucrurilor este doar „viziunea lor în Dumnezeu”.

Avem astfel în fața noastră poziția panteismului mistic. Ne-am întâlnit deja cu ea de mai multe ori, în special

la Nicolae din Cusa. Dar în epoca sa, cunoștințele științifico-empirice nu amenințau serios pozițiile religiei; la filozoful-cardinal, care era interesat de știința naturii, panteismul mistic s-a revărsat în naturalist. Malebranche a lucrat într-o altă situație. Știința naturii a devenit o forță intelectuală și socială puternică, subliniind din ce în ce mai mult independența lumii în raport cu Dumnezeu și excluzând religia. De aici și dorința lui Malebranche de a elimina independența lumii față de Dumnezeu.

Panteismul său mistic, în esență, nu devine naturalist, căci nu atât Dumnezeu este coborât în lume, cât lumea este cufundată în el. La fel ca Pascal (mai multe despre el mai jos), conceptul de infinit al lui Malebranche este identificat doar cu infinitul real al absolutului divin. Ea pătrunde în întregime universul, nepermițându-i să devină „terminat” pentru o singură clipă, să dobândească o independență puternică, așa cum a fost cu Descartes și a devenit cu Spinoza. Pentru

Malebranche, însă, „vederea lucrurilor în Dumnezeu” nu permitea nici un sfârşit al lumii, făcând toate lucrurile, legăturile şi relaţiile ei pur trecatoare şi chiar iluzorii. Au devenit fragmente fragmentate și neputincioase ale infinitului divin absolut.

În lumina celor de mai sus, schimbările introduse de Malebranche în principiile epistemologice ale cartezianismului sunt de înțeles. Formal, el a urmat raționalismul lui Descartes, păstrându-și cererea de claritate ca criteriu al adevărului. El a păstrat, de asemenea, împărțirea raționalistă de bază a abilităților cognitive în reprezentarea senzorială (împreună cu imaginația și memoria), a cărei activitate este exprimată în percepții, și rațiunea pură, care cunoaște prin idei. Suntem convinși de existența lucrurilor în virtutea percepțiilor senzoriale, dar le recunoaștem clar și distinct proprietăţile numai prin idei. Deoarece nu au nicio legătură cu reprezentările senzoriale, ideile sunt acțiunea directă a lui Dumnezeu în sufletul nostru. Cunoaștem lucrurile clar și distinct datorită ideilor, dar aceasta doar mărturisește adevărul ideilor divine reflectate în lucruri. Astfel, Malebranche a legat idealismul platonician de teismul creștin (care nu este contrazis de cel mai puternic aspect al panteismului mistic, care a fost afirmat mai sus).

Spre deosebire de lucruri, sufletul uman, înțeles direct, este cunoscut vag, pentru o astfel de cunoaștere

se realizează nu cu ajutorul ideilor, ci prin imagini senzuale ale autopercepției, pur psihologic. Și mai vag Îl înțelegem pe Dumnezeu. Pentru Descartes, ei îl îneacă pe Dumnezeu, deoarece conceptul de infinitate reală exprima claritatea maximă a minții noastre. Pentru Malebranche, dimpotrivă, această idee nu se distingea prin nicio claritate. Idealistul cartezian de aici s-a alăturat mai degrabă tradiției apofatice, al cărei susținător consecvent Kuzanets fusese în vremea lui.

Sensul principal al doctrinei filozofice a lui Malebranche a fost, așadar, în subordonarea științei și a raționalismului lui Descartes care s-a născut pe baza acesteia intereselor de a proteja religia. Cu toate acestea, natura filozofică a apărării religiei lui Malebranches, în special părtinirea panteistă pe care a permis-o în acest sens, a făcut ca scrierile sale să fie incluse în Indexul cărților interzise de trei ori (începând cu 1690).

Linia materialistă în cartezianism. Interpretarea materialistă a cartezianismului, opusă ocazionalismului, a pornit și ea dintr-o problemă psihofizică. Chiar și în timpul vieții lui Descartes, studentul său Gspdrik de Roy (Leroy, 1598-1679), profesor la Universitatea din Utrecht, un susținător înflăcărat al fizicii și fiziologiei carteziene, a publicat o „Explicație a minții umane, sau a sufletului rațional, care explică ce este și ce poate fi” (1647). Autorul rupe aici de dualismul lui Descartes, declarând gândirea doar un „mod” (proprietate) a corpului. Este una dintre abilitățile corpului uman împreună cu mișcarea. De Roy a vorbit aici și împotriva doctrinei

lui Descartes despre caracterul înnăscut al ideilor, permițând doar capacitatea de a gândi să existe în suflet. De Roy a respins, de asemenea, dovada carteziană a existenței lui Dumnezeu ca provenind presupus dintr-o idee absolut clară despre el. El a legat fiziologia mecanicistă de convingerea senzuliastă a originii experimentale, senzoriale, a tuturor ideilor. În cealaltă lucrare a sa, Filosofia naturală (1654), autorul a evidențiat și mai accentuat fizica, care precede psihologia și teoria cunoașterii în el și nu le urmează, așa cum este cazul însuși Descartes. K. Marx îl numește pe de Roy întemeietorul acelei tendințe materialiste în cartezianism, care în învățătura sa provine din fizica sa [vezi. 1, vol. 2, p. 140].

Materialismul bazat pe fizica carteziană (ca să nu mai vorbim de fizica însăși) a avut în Franța

Secolele XVII-XVIII, ca și în alte țări europene, mai mulți campioni convinși. Dintre aceștia, este deosebit de semnificativ Bernard de Fontenelle (1657-1757), un filozof și scriitor, care pentru o lungă perioadă de timp (1699-1740) a fost secretarul indispensabil al Academiei de Științe din Paris. În activitățile sale la această Academie și în istoria sa, Fontenelle a subliniat cu mare energie importanța progresului cunoașterii științifice și a tehnologiei bazate pe aceasta pentru stăpânirea forțelor naturii. Susținător consecvent al mecanicii carteziene (chiar și după ce mecanica newtoniană a câștigat o recunoaștere din ce în ce mai mare), Fontenelle și-a combinat principiile cu învățăturile lui Bruno despre infinitul Universului, despre multiplicitatea și populația lumilor sale în eseul „Conversații despre multe lumi” (1686) - una dintre primele popularizări ale gândirii naturale-științifice și filozofice.

Într-un alt eseu al său, Doubts about the Physical System of Occasional Causes (1686), Fontenelle a argumentat cu Malebranche, opunându-se conceptului de cauză ocazională, interpretat de autorul Căutării adevărului ca pseudo-cauză, cu conceptul de o cauză adevărată, fizică, asociată în mod necesar cu acțiunea sa. În același timp, voința divină inexplicabilă a dispărut în mod natural. În lucrările scrise mai târziu, Fontenelle a extins conceptul de determinism la actele mentale, îndepărtându-se în esență de dualismul cartezian. În celelalte lucrări ale sale, Fontenelle a dezvăluit eșecul mitologiei păgâne din punctul de vedere al științei și raționalismului contemporan. De fapt, primii iluminatori francezi s-au opus oricărei religii, considerând-o ca rezultat al unei înșelăciuni deliberate a preoților.

Fontenelle este unul dintre acei filozofi care au combinat conținutul materialist al cartezianismului, concentrat mai ales în fizica acestuia, cu materialismul francez al secolului al XVIII-lea. K. Marx, după cum se știe, a văzut în fizica lui Descartes una dintre cele două (împreună cu epistemologia lui Locke) surse teoretice ale materialismului francez din secolul al XVIII-lea.

Cartezianismul în istoria ulterioară a filosofiei. În filosofia secolelor XIX-XX. numele şi ideile lui Descartes au găsit un număr

imens de reflecţii şi răspunsuri. Literatura care examinează anumite aspecte și aspecte ale cartezianismului - istoric sau teoretic - este cu adevărat nemărginită. Dar totuși, în această mare de literatură, se poate

surprinde unele abordări și interpretări deosebit de tipice.

În filosofia idealistă burgheză și în istoria filozofiei, ideea carteziană de „cred” a devenit deosebit de răspândită ca fiind cea mai convingătoare justificare pentru cunoașterea științifică de încredere. Ideea certitudinii absolute a gândirii, de care depinde mult mai puțină certitudine a lucrurilor exterioare, l-a făcut pe Descartes, după Hegel, întemeietorul filozofiei europene a noului / Timp [vezi. 7, p. 254-255]. Această convingere s-a repetat apoi într-un număr imens de istorii burgheze ale filozofiei timpului nou [vezi. 10 și altele].

Interpretări mai particulare ale cartezianismului au fost determinate de acele poziții ale idealismului burghez din secolele XIX-XX, în fundamentarea cărora creatorii săi s-au îndreptat către această doctrină filozofică epocă. Astfel, cei mai proeminenți neo-kantieni Natorp și Cassirer au subliniat natura pur a priori a epistemologiei lui Descartes, făcându-l unul dintre predecesorii lui Kant [vezi. 110, vol. 1, p. 141]. Mai târziu, fondatorul uneia dintre cele mai influente tendințe idealiste ale idealismului secolului al XX-lea, așa-numita fenomenologie, a fost Edmund Husserl din Meditațiile sale carteziene [vezi. 130] tratează cogito-ul în mod consecvent idealist, argumentând că în această teză fundamentală conștiința este întoarsă numai asupra ei însăși, ignorând complet realitatea obiectivă din afara conștiinței. Unul dintre adepții fenomenologiei lui Husserl, liderul existențialismului francez, Jean-Paul Sartre, vedea în cogito principala intuiție filosofică ca un exemplu clasic de afirmare a spontaneității libertății umane, „acțiune creatoare” nedeterminată de nicio stare anterioară. vedea. 141 a].

În înfățișarea originii și a rolului istoric al cartezianismului încă din secolul al XV-lea. în general, a prevalat o convingere fermă în inovarea acestei doctrine (indiferent cum a fost înțeleasă natura unei astfel de inovații). Cu toate acestea, deja în același secol, s-au făcut încercări de a prezenta învățăturile lui Descartes ca, în esență, necontrazind dogmele creștin-catolice și chiar apărând-o. Aceasta a fost poziția biografului lui Descartes, Adrian Baye, autorul în două volume Viața lui Descartes (1691). Marele filozof este înfățișat aici nu numai ca o persoană profund religioasă, ci și ca un apologe al credinței catolice. În secolul nostru

în principal de către filozofii neotomiști, s-a făcut mai mult de o încercare de a slăbi originalitatea cartezianismului, prezentându-l nu atât ca un cuvânt nou în filosofie, strâns legat de cercetarea

științifică a omului de știință, ci ca o continuare a secolelor-vechile tradiții ale gândirii filosofice creștine.Astfel, cel mai mare neotomist francez Gilson, precum și Chevalier, Pikave, Koire, Tatarkevich și alți filozofi creștin-catolici se străduiesc în toate modurile posibile să apropie doctrina filozofică a lui Descartes de învățăturile scolastica medievala. În special, s-au făcut multe pentru a demonstra dependența doctrinei carteziene a cogito de Augustin [cf. 12b, 13b, 132, 133].

O poziție diferită cu privire la filosofia lui Descartes a fost luată de cel mai proeminent lider al tomismului francez, Jacques Maritain [vezi. 138]. De acord cu acei numeroși filozofi care recunosc rolul enorm și chiar decisiv al lui Descartes în justificarea raționalismului, ceea ce a însemnat o ruptură radicală cu doctrina teologică și filozofică a lui Toma d'Aquino și a altor scolastici, Maritain a văzut în aceasta o manifestare a minții înguste. aroganța și mioparea filozofică a lui Cartesius. Acest „păcat francez" al său, care a eliminat înțelepciunea multor generații anterioare, a devenit cel mai important stimulator al unor astfel de „boli" ale gândirii moderne precum naturalismul, individualismul, subiectivismul și științismul.

Maritain are, de asemenea, mulți oameni cu gânduri asemănătoare printre filozofii și publiciștii burghezi francezi moderni care continuă să-l stigmatizeze pe Descartes pentru raționalismul său total, distrugând credința și subminând fundamentele civilizației moderne (adică, desigur, burgheză) [vezi. 134].

Conţinutul raţionalist şi antiscolastic al învăţăturilor lui Descartes, rolul său progresiv în procesul istoric şi filosofic sunt subliniate în scrierile marxiştilor francezi [vezi. 135].

În literatura istorică și filozofică sovietică, mai multe lucrări sunt consacrate filozofiei lui Descartes, în care ideile sale inovatoare, antiscolastice sunt aduse în prim-plan. Să subliniem aici, în primul rând, monografia lui B. E. Bykhovsky „Filosofia lui Descartes" [vezi. 127], unde această poziție se desfășoară în mod deosebit insistent. În mod interesant, autorul a prezentat aici relația dintre fizică și metafizica carteziană. Deși filozoful însuși și-a fundamentat fizica cu metafizica, în esență, demonstrează

autorul monografiei, fizica lui Descartes nu numai că nu depindea de metafizica sa, ci chiar o contrazicea. Fizica carteziană, ca și doctrina metodei, este prezentată aici ca o doctrină cu adevărat inovatoare, în timp ce metafizica idealistă, dimpotrivă, depinde mai ales de tradiția teologică și scolastică.

Dezavantajul acestei poziții a autorului este legat de faptul că metafizica lui Descartes apare uneori ca o completare speculativă a slăbiciunilor istorice inevitabile ale fizicii sale. Un astfel de neajuns este în special inerent articolului lui V. V. Sokolov „Filosofia lui Reni Descartes", care servește drept introducere în

„Operele alese” ale filosofului [vezi. 124] și care este o versiune simplificată a monografiei lui B. E. Bykhovsky.

O altă monografie despre Descartes, scrisă de cel mai mare istoric sovietic al filosofiei, V. F. Asmus, este, de asemenea, foarte amănunțită [vezi. 126]. Forma biografică a acestei cărți este subordonată dezvăluirii dezvoltării creatoare a filosofului în strânsă legătură cu faptele vieții socio-economice, cu interesele sale științifice, cu învățăturile filozofice și științifice care au avut influență în acea epocă. Caracterizarea tuturor operelor principale ale lui Descartes relevă atât conținutul lor profund inovator, care a însemnat o contribuție uriașă la știință și filozofie, cât și limitările lor inevitabile din punct de vedere istoric - în primul rând idealiste din punctul de vedere al materialismului dialectic.

ά. GNOSEOLOGIE NOMINALIST-EMPIRISTICĂ, ONTOLOGIE MATERIALISTĂ, TEORIA INDIVIDUALISTĂ A SOCIETĂȚII ȘI STATULUI HOBBES

Thomas Hobbes (1588-1679) - cel mai mare materialist englez și european al secolului al XVII-lea.

Principalele repere ale vieții și muncii. Fiu al unui preot de sat și al unei țărănci, deja în copilărie a stăpânit superb limbile latină și greacă. Mai târziu a absolvit unul dintre colegiile Universității Oxford, unde a studiat logica și fizica aristotelică tradițională. Dar dezvoltarea filozofică a lui Hobbes a început în anii următori. A fost de mai multe ori pe continent (în Franța și Italia), unde a intrat în contacte personale cu cele mai marcante personalități ale filosofiei și științei. Pentru dezvoltarea filozofică

Cunoașterea lui Hobbes cu Dialogul lui Galileo privind cele două sisteme ale lumii, și apoi cu autorul însuși, a jucat un rol deosebit de semnificativ. Filosoful englez a făcut alte legături și mai stabile la Paris, în cercul lui Mersenne, în special cu Pierre Gassendi. Aici a avut loc întâlnirea dintre Hobbes și Descartes (1648). Hobbes a făcut prima schiță a doctrinei sale filozofice în 1640, concentrându-se pe problemele omului și pe statutul său social și juridic.

În același an, când regele englez Carol 1 a fost nevoit să convoace un parlament („Lung”) și chiar a început o revoluție în țară, Hobbes, împreună cu mulți regaliști, a emigrat la Paris, unde a rămas până în 1651. Aici a în cele din urmă a maturizat planul sistemului său filosofic, pe care l-a numit „Fundamentele filosofiei” și l-a conceput în trei părți - „Despre corp”, „Despre om” și „Despre cetățean”. Cu toate acestea, evenimentele izbucnirii revoluției și războiul civil din patrie l-au forțat pe Hobbes să înceapă punerea în aplicare a acestui plan din partea a treia, din lucrarea „Despre cetățean” (Paris, 1642). Până la sfârșitul șederii lui Hobbes la Paris, când revoluția din Anglia a venit la dictatura lui Cromwell, reprezentând puterea de stat a claselor conducătoare de orientare burgheză, îndreptate împotriva claselor inferioare ale societății engleze, filozoful s-a despărțit de partidul regalist. și s-a întors la Londra. Aici, în 1651, publică –

deja în limba engleză – cea mai voluminoasă lucrare a sa, Leviathan, or Matter, forma și puterea statului, ecleziastică și civilă. Această lucrare, chiar mai mult decât lucrarea „Despre un cetățean”, a fost o apologie pentru puterea absolută a statului (Leviathan este monstrul biblic care a personificat-o). Totuși, spre deosebire de The Citizen, capitolele inițiale ale Leviathanului au expus pozițiile filozofice generale ale autorului. În 1655, a publicat prima parte a sistemului său filozofic - eseul „Despre corp”, care tratează chestiuni de metodologie, epistemologie, logică și fizică (ontologie și filosofia naturală). A doua parte a sistemului, Despre om, a apărut în 1658.

În anii următori, viața lui Hobbes a fost marcată de complicații și necazuri semnificative. După moartea lui Cromwell (1658), a avut loc restaurarea soților Stuart, declarând din nou anglicanismul religie oficială a regatului. Aceasta a fost însoțită de o intensificare a reacției clericale. Între timp, autorul cărții Leviathan, care a vorbit împotriva mișcărilor eretice populare care au apărut în timpul

Numele Revoluției engleze (Levallers și alții) și a celor înclinați de obicei către panteism (a văzut în ei un principiu anarhist care distruge puterea centralizată), și mai tare și mai sistematic respingea aspirațiile bisericești de a subordona atât o astfel de putere, cât și întreaga putere. societate la conducerea lor. Prin urmare, persecuția și interzicerea „Leviatanului” și a celorlalte lucrări ale sale de către clerici anglicani și catolici („Despre un cetățean” și „Leviathan” au fost incluse în „Indexul cărților interzise” papal),

În ediția latină a Leviatanului, publicată în 1668, autorul, subliniind în toate felurile posibile loialitatea sa față de puterea regală, și-a înmuiat oarecum critica la adresa bisericii și a clerului.

Subiectul de filozofie. K. Marx l-a numit pe Hobbes un sistematist al materialismului baconian [vezi. 1, vol. 2, p. 143]. Aceasta înseamnă deja o schimbare a conținutului social al doctrinei lui Hobbes în comparație cu cea a lui Bacon. Cel din urmă a trăit în epoca prologului revoluției burgheze engleze, în timp ce primul a reflectat în învățătura sa evenimentele revoluției însăși. De aici promovarea conceptului social în prim plan, în raport cu care întrebările de epistemologie și ontologie joacă rolul unei introduceri teoretice.

Sistematizarea materialismului la Hobbes înseamnă și o poziție diferită față de Bacon în rezolvarea problemei delimitării filozofiei și teologiei, atât de fundamentală în acest secol. Conceptul de „două adevăruri” Hobbes a dat o ascuțire radicală, subliniind că „filozofia exclude teologia, adică doctrina naturii și atributelor Dumnezeului etern, necreat și de neînțeles” [143, v. 1, p. 58]. Filosofia este un sistem de acțiuni raționaliste ale minții cunoaștetoare, care, pe de o parte, merge de la cauze deja cunoscute la explicarea acțiunilor, fenomenelor, iar pe de altă parte, pornind de la anumite fenomene, se întoarce la bazele care produc. lor. În esență, conceptul de adevăr este aplicabil numai filozofiei, identificată cu știința.

Hobbes nu neagă în niciun caz teologia, care constituie un singur complex cu religia și o viață socială pe deplin justificată. Cu toate acestea, spre deosebire de Bacon, el nu recunoaște „teologia naturală” și chiar ca parte integrantă a filosofiei. Teologia pentru Hobbes este doar „cunoaștere” revelată divin, care nu este susceptibilă de nicio analiză rațională și nu are nevoie de ea. Pastile de credință religioasă, care fac obiectul teologiei, materialistul s-a oferit insistent să înghită fără să mestece

wai. Afirmațiile lui Boothrieu^ teologiei și adevărului din punctul de vedere al conceptului de „două adevăruri” au fost fundamentate în principal de necesitatea sa absolută pentru morala umană. Dar acest aspect al teologiei a fost lăsat în umbră de Hobbes.

Progresivitatea unei asemenea poziții a materialistului englez devine mai ales evidentă dacă se consideră că omul a fost în centrul intereselor sale filozofice. El a dat numele „Natura umană” primei schițe a sistemului său filozofic, a doua parte a sistemului său existent se numește „Despre om”, iar prima parte a „Leviathan” este, de asemenea, intitulată. Pe de o parte, omul este un corp dintr-o serie de nenumărate corpuri naturale. Aici naturalismul lui Hobbes este egal cu materialismul. Este subliniat de titlul părții originale a doctrinei sale filozofice „Despre trup”. Filosofia (alias știința) ar fi pur și simplu imposibilă dacă nu s-ar ocupa de corpuri, în care întreaga realitate a existenței este inerentă.

Dar omul nu este doar un corp natural, fizic. El este și o ființă morală, spirituală. Ca atare, el este creatorul diverselor corpuri artificiale, creatorul culturii. Cel mai important și mai complex dintre corpurile artificiale este statulitatea. După cum sa menționat deja, în doctrina acesteia Hobbes a văzut sarcina principală a doctrinei sale, pe care el, împreună cu secolul său, a numit-o filozofie morală sau civilă (philosophia moralis, civilis). În această parte a doctrinei sale, Hobbes devenea deja un idealist, așa cum va trebui să dezvăluim în cele ce urmează.

Totuși, indică poziția antiscolastică a lui Hobbes că el evită un termen atât de consacrat precum „metafizică”. Autorul cărții Leviathan credea că pentru Aristotel acest cuvânt însemna doar numele cărților pe care le-a compilat după cărțile de fizică, de filozofie naturală. Scolasticii au început să interpreteze metafizica ca o filozofie supranaturală [cf. 143, v. 2, p. 639]. Filosofia chiar nu se poate lipsi de unele concepte extrem de generale, cum ar fi corpul, sau materia, accidentul, spațiul, timpul, rațiunea etc. Cu toate acestea, Hobbes, ca și Bacon, preferă să numească această secțiune a filozofiei „mai aristotelică” - prima filosofie . Dar în eseul „Despre corp” este precedat de o secțiune care tratează chestiuni de epistemologie.

Epistemologia lui Hobbes, conceptul său de cunoaștere și limbaj *
Interpretarea empiristă a cunoașterii, care a avut cea mai lungă tradiție în Anglia (din vremea lui Ockham și alții

unii nominalişti ai secolului al XIV-lea) şi atât de energic apărat de Bacon, a fost continuat de Hobbes. Autorul Leviatanului a împărtășit pe deplin formula de bază a senzaționalismului, potrivit căreia „nu există un singur concept în mintea umană care să nu fi fost generat inițial, în totalitate sau în parte, în organele senzației* [143, vol. 2, p. 50]. Fără a simți reprezentări pet pi, fără memorie, fără alte componente ale conștiinței umane.

Pentru viața de zi cu zi, o astfel de cunoaștere a faptelor (cognitio) este de obicei suficientă. Dar este absolut insuficientă pentru cunoștințele științifice ale fscientia), care formează diverse afirmații teoretice. Aici certitudinea înseamnă universalitate, necesitatea conținutului afirmat, care nu poate fi cules din nicio experiență. În această poziție cea mai importantă a metodologiei sale, Hobbes s-a abătut de la empirismul lui Backop și s-a apropiat de linia raționalismului. Adevărat, nu a vrut să-l recunoască pe Descartes ca sursă a acestei componente a metodologiei sale, deoarece nu a fost de acord cu el în interpretarea sa (despre care vom discuta mai târziu). Hobbes l-a considerat pe Galileo drept fondatorul științei epocii sale și, în multe privințe, a extras din el componentele raționaliste ale epistemologiei sale (deși, desigur, a experimentat și influența lui Descartes).

În spiritul ambilor gânditori, și spre deosebire de Bacon, Hobbes a identificat știința în primul rând cu matematica. Adevărat, știa doar matematica elementară a lui Euclid, ale cărui „Elemente” l-au făcut o impresie foarte puternică. El a numit geometria și aritmetica matematică pură, considerând, de exemplu, fizica drept matematică aplicată [vezi. 143, vol. 1, p. DE]. Pasiunea pentru matematică a autorului eseului „Despre corp” a mers atât de departe încât a numit prima secțiune a acestui eseu „Calcul sau logica”. Aceeași gândire ca și un anumit sistem de inferențe, Hobbes era gata să se identifice cu operațiile de calcul [vezi. 143, vol. 1, p. 54].

Hobbes a căutat să îmbine o astfel de înaltă apreciere a matematicii ca principală manifestare, un model de cunoaștere teoretică de încredere, cu poziția sa inițială de empirism și chiar senzaționalistă. Hobbes a respins cu hotărâre explicația carteziană a fiabilității cunoștințelor matematice pe baza doctrinei sale a intuiției și a caracterului înnăscut al ideilor (mai multe despre aceasta mai jos). El a căutat să lege adevărurile cunoștințelor matematice nu cu experiența senzorială directă, care nu oferă cunoștințe universale,

dar cu cuvintele limbajului uman.Ca nominalist, Hobbes a identificat de fapt gândirea umană cu limbaj. Ea constituie un alt tip de experiență, a cărei sursă este însăși mintea umană neschimbătoare. Mii de gânduri care apar în el despre ceea ce percepe și reprezintă ar dispărea rapid dacă nu ar fi fixate în anumite cuvinte. Cuvintele, parcă, traduc

vorbirea internă în vorbire externă, făcând posibil ca oamenii să comunice între ei. În acest context, Hobbes dezvoltă conceptul semiotic de limbaj.

În general, un semn poate fi considerat în principiu orice eveniment în legătură cu evenimentul ulterior sau anterior asociat acestuia, de exemplu, un nor în raport cu ploaia sau ploaia în raport cu un nor pe care nu-l putem vedea. Dar semnele cele mai specifice activității umane sunt de obicei arbitrare și convenționale. De exemplu, o piatră poate însemna hotarul oricărui câmp, iar o viță de vie poate însemna un adăpost. Conceptul modern de limbaj ca sistem de semne recunoaște limbajele naturale și artificiale. Hobbes, de fapt, considera orice limbă ca fiind artificială, considerând-o ca rezultat al unui acord uman. Simplificarea raționalistă a unei astfel de soluții la problema limbii nu slăbește meritul istoric al lui Hobbes, care a căutat să interpreteze generalul ca un semn lingvistic fixat în cuvânt. Continuând tradiția nominalismului, atât de puternică în Anglia, filozoful numește cuvintele nume (nomina), care sunt întotdeauna condiționate în raport cu lucrurile.

O astfel de convenție a numelui este exprimată în primul rând în capacitatea sa de a juca rolul unei etichete arbitrare (nota) în legătură cu orice lucru sau eveniment. Etichetele sunt pur individuale și subiective. Cuvintele la nivelul etichetelor nu sunt capabile să stabilească comunicarea între oameni. Devine posibil doar atunci când numele-etichete devin nume cu mai multe caractere (signa). Ele apar ca urmare a unui acord al unui grup mai mult sau mai puțin semnificativ de persoane, dând anumitor etichete un conținut general valabil, în urma căruia toate persoanele care participă la acord înțeleg acest cuvânt-nume mai mult sau mai puțin lipsit de ambiguitate. Cuvintele-semne care fac posibilă comunicarea spirituală a oamenilor, schimbul lor de gânduri, creează astfel condiția necesară pentru știință, deoarece aceste cuvinte se adună la propoziții (judecăți), iar propoziții - la concluzii care constituie materie de dovezi, așa cum Aristotel. predat. Formarea continuă a cuvintelor noi și distincție

limbile triburilor și popoarelor mărturisesc, potrivit lui Hobbes, artificialitatea limbilor.

În ciuda limitărilor acestui concept, din punct de vedere modern, trebuie remarcat faptul că a devenit un fel de continuare a vederilor care au apropiat natura și arta deja în epoca anterioară a Renașterii. Nu Dumnezeu, ci omul a devenit aici creatorul propriei limbi, fără de care nicio cultură nu este posibilă.

Concepția convenționalistă a limbajului a negat radical punctul de vedere care era deja popular în antichitate, potrivit căruia cuvintele exprimă natura lucrurilor pe care le semnifică. Această concepție, care este și foarte caracteristică gândirii obișnuite, a fost întărită de multe ori de scolastică, sau mai degrabă, de realismul scolastic. După cum sa menționat mai sus de mai multe ori (în special, în legătură cu critica lui Bacon la adresa idolilor pieței), un astfel de realism în

practică a acționat adesea ca verbalism, înlocuind cunoașterea obiectivă cu jocul verbal. În plus, realismul scolastic a ontologizat concepte-cuvinte, nevăzând ambiguitatea lor (sau ignorând-o). De aici și dogmatismul verbalismului scolastic, credința în puterea magică a cuvintelor. Toate acestea fac de înțeles ironia autorului Leviatanului în a se adresa scolasticii: „... pentru oamenii înțelepți, cuvintele sunt doar semne pe care le folosesc pentru a număra; pentru nebuni, sunt monede cu drepturi depline, consacrate de autoritatea vreunui Aristotel, Cicero sau Toma, sau a unui alt om învăţat” [143, vol. 2, p. 71].

Critica verbalismului și dogmatismului scolastic de către Hobbes, precum și de către alți filozofi inovatori, a indicat și efortul lor pentru îmbunătățirea* cunoașterii și mijloacelor ei. Pentru Hobbes, a condus la încercări de a dezvolta un limbaj filosofic mai precis și mai flexibil. „Limbajul este ca o pânză”, a scris autorul cărții Despre corp, „mințile slabe se agață de cuvinte și se încurcă în ele, în timp ce mințile mai puternice le străbat ușor” [143, vol. 1, p. 79]. O „minte slabă” nu vede ambiguitatea cuvintelor, se încurcă în ele, „ca o pasăre în cursă și cu cât depune mai mult efort pentru a scăpa, cu atât se blochează” [143, vol. 2, p. . 70].

În consecință, nu poate exista un limbaj științific corect și cu atât mai puțin exact fără o conștientizare clară a ambiguității (polisemiei) cuvintelor. În acest context, se relevă o diferență fundamentală în explicarea cunoștințelor matematice sigure între raționalistul Descartes și senzualistul Hobbes. Dacă pentru primul dintre ele bazele inițiale ale cunoașterii sunt intuiții ca un fel de directă

sveppye intuiții ale minții umane, atunci pentru a doua nu pot exista intuiții, dar pot și ar trebui să existe definiții, cât mai precise definiții ale cuvintelor, fixându-le sensul propriu, „Lumina minții umane”, autorul cărții Leviathan a subliniat că „acestea sunt cuvinte inteligibile, dar în mod preliminar eliberate de orice ambiguitate prin definiții precise” [143, vol. 2, p. 82].

Înlocuind astfel problema intuiției cu problema definiției, Hobbes acordă o importanță capitală în metodologie capacității de a face definiții precise.

Dar diferențele dintre Hobbes și Descartes au mers dincolo de opoziția definițiilor față de intuiții. În spatele acestei opoziții se afla poziția primului dintre ei ca nominalist și senzualist (și aceste concepte sunt întotdeauna legate în istoria filozofiei). Am afirmat mai sus că Descartes (ca și mai târziu Spinoza), depășind multe exagerări ale realismului scolastic, a apelat și la prevederile nominalismului, dar nu a aderat la acestea în doctrina intuiției și a substanței. Hobbes, care a cunoscut lucrările lui Occam și a continuat tradiția înscrisă de el, s-a străduit pentru implementarea consecventă a principiilor nominalismului atât în epistemologia, iaK și ontologie. Potrivit autorului lui Leviathan, toate lucrurile existente sunt doar singulare. Întrucât „nu există nimic în comun în lume în afară de nume”

[143, vol. 2, p. 67], acestea din urmă nu sunt semne ale lucrurilor în sine, ci doar ale gândurilor noastre despre ele. Astfel, nominalismul hobbesian nu este nominalismul extrem, care neagă generalul nu numai în afara minții, ci și în mintea însăși, ci nominalismul moderat, care nu neagă generalul în mintea cunoscătoare, deși îl reduce la cuvinte („nume ”).

Cu toate acestea, negarea statutului ontologic al generalului l-a condus pe Hobbes la negarea conținutului obiectiv al cunoașterii de încredere, care se află în afara minții. Întrucât „adevărul este o proprietate nu a lucrurilor, ci a judecăților despre ele”, „între nume și lucruri nu există nicio asemănare și nici o comparație nu este permisă” [143, vol. 1, p. 78, 63]. nominalismul lui Hobbes l-a determinat în mod firesc să separe cuvântul de concept și chiar să le opună. Cele mai generale concepte din acest punct de vedere sunt doar nume abstracte, nume de nume. De aici și adâncirea convenționalismului lui Hobbes, care considera arbitrar nu numai limbajul, ci și prevederile științei bazate pe acesta. După autorul cărții Despre corp, spre deosebire de Descartes, chiar și axiomele matematice sunt condiționate [cf. 143, vol. 1, p. 79-80].

Din punctul de vedere al nominalismului și al senzaționalismului, Hobbes a obiectat și la Meditațiile metafizice ale lui Descartes. Ideea pentru prima dintre ele este o reprezentare generată de obiectul percepției în mintea umană, în timp ce pentru a doua este tot ceea ce este perceput direct de mintea umană, pentru care obiectele sunt deja ceva secundar. Poziția lui Hobbes aici este materialistă.

El credea că faimosul raționament al lui Descartes: „Gândesc, deci sunt” ar trebui să ne conducă doar la convingerea că subiectul gânditor este ceva corporal. Concluzia lui Descartes că o persoană care gândește gândește este echivalentă cu concluzia că o persoană care merge este o plimbare. În această concluzie carteziană, Hobbes a văzut un fel de relicvă a realismului scolastic, căci scolasticii sunt cei care „de obicei spun așa: mintea știe, vederea vede, voința vrea” [143, vol. 1, p. 418].

Poziția materialistă a lui Hobbes s-a adâncit și în legătură cu negarea ideii înnăscute a lui Dumnezeu ca ființă de fapt infinită. Pentru Descartes, această idee este cea mai clară idee a minții umane, care stă la baza așa-numitei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu. Pentru Hobbes, această idee este doar un universal întunecat rezultat din incapacitatea noastră de a număra infinitul sau de a pune o limită creșterii sau scăderii a ceva. Întrucât „nu putem înțelege decât finitul” [143, vol. 1, p. 392], infinitul există pentru Hobbes doar ca potențial, nu ca actual.

Descartes, care nu a identificat gândirea cu vorbirea, a exploatat, la rândul său, slăbiciunile nominalismului și convenționalismului lui Hobbes, care tindea către o astfel de identificare și neagă complet existența unui comun în afara minții umane. Dacă, scria Descartes în contra-obiecțiile sale la adresa lui Hobbes, numele-semnele sunt

complet subiective, arbitrare, atunci cum pot oamenii să cadă de acord între ei și să dezvolte nume-semne care au un conținut pe înțelesul tuturor? De ce un francez și un german, folosind cuvinte complet diferite, dar totuși gândind la fel, sunt de acord între ei? Toate acestea devin posibile, este convins Descartes, că „când raționăm, nu vorbim despre o combinație de nume, ci despre o combinație de lucruri notate prin aceste nume” [143, vol. 1, p. 420].

Ar trebui subliniat în această privință că atât Descartes, cât și Hobbes nu aveau o înțelegere a unității dialectice.

momente directe şi indirecte de cunoaştere. Într-o astfel de situație epistemologică, se poate afirma avantajul lui Hobbes față de Descartes în înțelegerea dependenței întregului conținut al conștiinței și cunoașterii umane de activitatea senzorială umană. De aici și concluziile materialiste importante ale primei dintre ele, care au exclus independența gândirii față de corp, care s-a exprimat cel mai puternic în independența carteziană a substanței spirituale. Dar Descartes avea, de asemenea, un avantaj față de Hobbes în înțelegerea naturii cunoștințelor matematice de încredere, care în acea epocă era mai convingător fundamentată de propoziția că adevărurile originale, înțelese intuitiv, erau neexperimentate.

Cu toate diferențele din epistemologia lui Hobbes și Descartes, metodologia lor conținea principii care pot fi numite raționaliste generale. Acest lucru se aplică în special metodelor analitice și sintetice, care în filosofia modernă au fost ascuțite cu mare forță de Galileo și împărtășite într-o formă sau alta de toți marii filozofi și naturaliști.

Metoda analitică, sau disjunctivă (la Galileo, rezolutivă), constă în descompunerea percepțiilor senzoriale și coborârea la principiile cele mai generale, ultimele elemente ale naturii, pe baza cărora se poate explica numărul maxim al fenomenelor sale. Autorul cărții Despre corp a subliniat că nepotrivirea universalelor scolastice, strâns legate de experiența cotidiană, pentru cunoașterea științifică a naturii (în principiu și a omului) obligă să recurgă la metoda analitică, cu ajutorul căreia doar cu adevărat pot fi relevate concepte generale [vezi. 143, vol. 1, p. 106-107]. Metoda analitică este urmată de o metodă sintetică, sau de legătură (pentru Galileo - compozit), - o metodă de ascensiune de la principiile și elementele lumii identificate prin analiză până la înțelegerea lucrurilor reale și chiar a lumii în ansamblu.

Deși metodele analitice și sintetice sunt interdependente, totuși, pentru a identifica mecanismul, „metafizic (în sensul de antidialecticitate) al metodologiei lui Hobbes în ansamblu, predominanța instalației pe analiticitatea maximă este caracteristică în aceasta. O identificare temeinică a părților înseamnă o înțelegere completă a întregului, deoarece „întregul și totalitatea tuturor părților sale sunt identice” [143, vol. 1, p. 130]. Astfel, sarcina metodei sintetice este, parcă, extrem de simplificată.

Hobbes nu a reușit să dezvăluie unitatea în aplicarea metodelor analitice și sintetice, deoarece nu a reușit să ofere o explicație convingătoare a cunoștințelor de încredere ca decurgând din experiența umană., metoda ipotetico-deductivă este practic absentă. În raționalismul lui Descartes, studiul experimental-inductiv al naturii este o confirmare necesară a adevărurilor descoperite de calea deductiv-raționalistă, care joacă rolul principal în studiu. Cu Hobbes, aceste metode sunt de fapt egale în drepturi, iar el a rămas pe pozițiile dualismului metodologic. În plus, fiecare dintre cele două metode principale este utilizată în diferite domenii ale cercetării științifice. Domeniul de aplicare al metodei experimental-inductive, esential analitice este, in primul rand, fizica, care se extinde si asupra omului, intrucat este considerat ca un corp intre alte corpuri naturale.

Sfera de aplicare a metodei deductiv-sintetice este, desigur, în primul rând matematica, dar și etica și politica, care, potrivit lui Hobbes, își construiesc concluziile pur deductiv pe baza principiilor naturii umane (mai multe despre cele de mai jos).

Materialismul în doctrina naturii și a omului. Principiile considerate ale metodologiei lui Hobbes au predeterminat în mare măsură ideile sale ontologice, care ar trebui să includă ceea ce el însuși a numit prima filozofie și fizică. Aici a ieșit la lumină cu cea mai mare expresivitate materialismul autorului cărții The Foundations of Philosophy.

El consideră în mod constant universul ca o colecție colosală de corpuri și nu recunoaște nicio altă realitate în afară de acestea. Natura materialismului lui Hobbes se dezvăluie în primul rând din interpretarea sa a conceptului de corp, pe care îl identifică cu conceptul de substanță (interpretându-l, așadar, doar în sens empiric). Aici Hobbes este în general aproape de prevederile fizicii mecaniciste ale lui Descartes, abaterile de la care sunt determinate de nominalismul său consistent.

Mecanismul doctrinei gobbiste a naturii, ca si cea carteziana, se opune radical organicismului filozofiei naturale renascentiste. Consistența analiticismului hobbesian, orientat spre matematică, a predeterminat diferența dintre materialismul bazat pe acesta și materialismul lui Bacon. După cum ne amintim, asta

ontologia, care nu a depășit stabilirea unui număr de anumite „naturi simple” și „forme”, a fost în contact cu filosofia naturii renascentiste. Noul analiticism matematic, fondat de Descartes și Galileo și susținut de Hobbes, este inseparabil de identificarea celor mai simple elemente ale unei ordini cantitative - linii, plane, figuri,

mișcări etc. Caracterizarea materialismului lui Hobbes în raport cu materialismul lui Bacon, Marx a scris că prima dintre ele „senzualitatea își pierde culorile strălucitoare și se transformă în senzualitatea abstractă a unui geometru. Mișcarea fizică este sacrificată mișcării mecanice sau matematice; geometria este proclamată știința principală” [1, v. 2, p. 143].

Mecanismul ontologiei lui Hobbes este asociat în primul rând cu teoria sa asupra corpului și a accidentelor sau proprietăților acestuia. Extensia și figura (forma exterioară) sunt accidentele esențiale ale oricărui corp. Mișcarea și odihna constituie deja accidente inerente multor corpuri, dar nu tuturor, pentru că unele dintre ele se mișcă, în timp ce altele sunt în repaus. Accidentele, chiar mai separabile de corpuri, sunt calități tactile, cromatice, auditive și alte calități care apar și dispar, depind nu numai și nu atât de corp, ci de subiectul care îl percepe. Aici Hobbes continuă linia subiectivizării calităților senzuale, care a fost reînnoită de Galileo. A devenit una dintre liniile principale ale întregului materialism mecanicist al secolului al XVII-lea.

nominalismul lui Hobbes îl conduce și la o interpretare foarte caracteristică a problemei materiei, spațiului și timpului.

Deoarece substanțialitatea aparține doar unor lucruri singulare, conceptul de substanță abstractă este lipsit de sens. Autorul cărții „Despre corp” neagă realitatea substanței atât spirituale, cât și materiale. El crede că materia primară insensibilă aristotelico-scolastică (materia prima) este doar un nume universal care exprimă capacitatea noastră de a gândi orice corp, indiferent de toate accidentele sale, cu excepția cantității. Dincolo de aceste limite, conceptul de substanță materială este la fel de lipsit de sens ca și conceptul de substanță spirituală. nominalismul lui Hobbes, cu toată antiscolastica sa, subminează și fundamentele materialismului său. Mai mult, această linie a gândirii sale filozofice a fost continuată și aprofundată prin interpretarea corespunzătoare a spațiului și timpului.

Deși Hobbes, urmându-l pe Descartes, neagă golul ca

necorporalitatea, el, spre deosebire de filozoful francez, nu recunoaște extensia abstractă, concepebilă ca atribut al substanței materiale și care se contopește efectiv cu aceasta. Spațiul pentru Hobbes este întotdeauna o prelungire concretă a unui corp finit. Spațiul, ca receptacul abstract al corpurilor, este doar un accident al conștiinței noastre, generat, însă, de dimensiunea reală a corpului.

< Hobbes interpretează timpul într-un mod similar. Mișcarea corpurilor individuale este reală, iar timpul este doar o „imagine a mișcării”. Ea „nu există în lucrurile în sine, ci doar în gândire. Vorbind, de exemplu, despre vremurile strămoșilor noștri, nu credem că după moartea lor aceste vremuri pot exista altfel decât în memoria celor care își amintesc de acești strămoși. Dacă luăm în considerare dependența calendarului nostru de mișcarea Soarelui și a Lunii, atunci concluzia

este inevitabilă că „nici un timp nu există deloc, nu a existat niciodată și nu va exista” [143, vol. 1, p. 128].

Subiectivizarea conceptelor de spațiu și timp, permisă de Hobbes, a fost generată în mare măsură de dorința sa de a distruge optologizarea excesivă a categoriilor superioare de ființă, caracteristică idealismului obiectiv al scolasticii. În același timp, ideea lui Hobbes despre dependența spațiului și timpului de mișcarea corpurilor a anticipat unele dintre concluziile științei fizice moderne.

În rezolvarea problemei cauzalității, Hobbes este un reprezentant tipic al acelui mecanism în sensul larg al termenului, despre care am vorbit în capitolul anterior despre Descartes. Aici se manifestă din nou poziția lui Hobbes ca sistematizator al materialismului lui Bacon. Dacă acesta din urmă a eliminat din „filozofia naturală” căutarea cauzelor scop, deși le considera inerente activității umane, și a lăsat în seama metafizicii identificarea cauzelor formale, atunci prima, se poate considera, a eliminat complet atât cele finale. și cauzele formale. Știința experimentală, în opinia sa, poate și ar trebui să dezvăluie numai cauze materiale și efective. În același timp, autorul cărții „Despre corp” numește corpul activ cauza care acționează , iar corpul care experimentează influența sa acționează ca o cauză materială [IX, 4]. Împreună ele constituie așa-numita cauză completă, care este destul de suficientă pentru a explica orice acțiune. Cauzele formale și cele finale sunt doar varietăți ale celei care acționează, chiar și la ființele cu sentimente și voință [ibid., X, 7].

Conceptul de Dumnezeu și contradicțiile sale. Efortul lui Hobbes pentru o explicație mecanicistă constantă a universului a întâmpinat dificultăți inevitabile. Poate cea mai importantă dintre acestea se referă la sursa nenumăratelor mișcări observate în lumea înconjurătoare și rezumate în conceptul de cauze eficiente și materiale. Abia în următorul secol, al XVII-lea, mișcarea a fost înțeleasă ca un atribut, o proprietate integrală a materiei. Hobbes și alți materialiști ai secolului al XV-lea, pornind de la principiile mecanicii în forma lor pre-newtoniană, au trebuit să caute ultima sursă extra-naturală de mișcare. De aici și aplicarea principiilor deiste la explicarea naturii, un exemplu foarte caracteristic despre care l-am văzut mai sus la Descartes. Hobbes urmează, în general, aceeași cale aici. Deja în „Despre cetățean” [XIII, 1], ca mai târziu în „Leviatan” [XII și alții], autorul lor declară că Dumnezeu este sursa mișcării inițiale și a tuturor mișcărilor ulterioare ale trupurilor și a fenomenelor asociate acestora. apar complet independent de Dumnezeu...

În mod caracteristic, din punctul de vedere al deismului, Hobbes s-a opus ideilor panteiste, mai ales comune în acea epocă în cercurile sectare radicale (acționând în timpul Revoluției engleze), idei care îl identificau pe Dumnezeu cu natura și subminau, așa cum credea filosoful, ideea de Dumnezeu. fiind separat de natură și, prin urmare, însăși ideea creării ei [vezi: „Despre cetățean”, XV, 14, „Leviathan”, XXXI].

Cu toate acestea, este imposibil să identificăm deismul lui Hobbes cu deismul lui Cartesius. În primul rând, după cum am văzut, nominalistul englez respinge dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu. El însuși tinde mai degrabă către argumentul cosmologic, care se întoarce la Aristotel și se rezumă la ideea că lanțul mondial al cauzalității trebuie să aibă o primă cauză ultimă [vezi: Leviathan, cap. XII, precum și cap. XXXI „Despre împărăția lui Dumnezeu prin natură”]. Cu toate acestea, dovezile lui Dumnezeu nu sunt de interes pentru Hobbes, iar el face mai degrabă apel la funcția sa mistifiantă, subliniind în spiritul teologiei negative că se poate și trebuie să se vorbească despre existența lui Dumnezeu, dar despre atributele sale nu se poate spune nimic [vezi, în special, „Despre cetăţean”, XV, 14]. Acest lucru, potrivit lui Hobbes, este bun, deoarece crește admirația omului pentru Dumnezeu.

Ideile lui Hobbes despre Dumnezeu în sistemul ontologiei sale materialiste, deoarece încă încearcă să-i dea câteva semne pozitive (ar trebui să

pentru a fundamenta cele mai importante proprietăți ale lumii reale), desigur, s-au îndepărtat radical de ideile religioase predominante și consecvent idealiste. Conceptul lui Dumnezeu ca prim motor a fost dezvoltat de Aristotel și a primit un număr mare de continuări și răspunsuri în istoria ulterioară a filosofiei. Cu toate acestea, zeul aristotelic, principalul motor, care constituia cel mai înalt, ultimul obiectiv al lumii, era considerat a fi nemișcat. Un astfel de zeu ca fundamentul suprem al teleologiei era complet nepotrivit pentru doctrina mecanicistă a lui Hobbes. De aici și modificarea sa esențială la ideea aristotelică a lui Dumnezeu ca motor principal imobil, conceput de autorul cărții „Despre corp” ca „ceva în perpetuă mișcare” [143, vol. 1, p. 204].

O altă trăsătură a Dumnezeului lui Hobbes, și mai inacceptabilă pentru o viziune religios-idealistă asupra lumii, este aceea că filosoful, care nu permitea necorporalitatea reală, tindea să se gândească la Dumnezeu ca pe ceva, în principiu, corporal. Deja în prima sa lucrare filozofică „Natura umană”, autorul a interpretat spiritul ca pe un „corp natural”, atât de subtil încât nu este perceput de simțuri. Este interesant că Hobbes a apelat la textele Sfintei Scripturi pentru a susține această afirmație a sa, căci Vechiul Testament nu cunoaște caracterul necorporal al spiritelor [vezi. 143, vol. 1, p. 498-499].

Toate trăsăturile considerate ale conceptului hobbesian despre Dumnezeu ne dau motive să considerăm acest materialist mecanicist ca un reprezentant al formei deiste a materialismului, ceea ce a fost subliniat de F. Engels [1, v. 22, p. 311].

Conceptul de Dumnezeu nu este lipsit de contradicții vizibile la Hobbes. Ele sunt cauzate de limitările materialismului său mecanicist și de defectele metodologiei sale, care nu i-au permis să ofere o explicație rațională pentru faptele și zonele primordiale ale lumii naturale-umane. De exemplu, întrebări despre dimensiunea și originea

lumii, precum și despre apariția omului însuși, de nerezolvat pentru știința acelei epoci, a declarat el fundamental de nerezolvat. Făcând apel la latura mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, Hobbes își propune să apeleze la teologi pentru a răspunde la aceste întrebări, uitând aparent că a negat cu hotărâre teologiei revelate orice drept la adevărul obiectiv. Între timp, autorul cărții „Despre trup”, ridicând problema originii vorbirii și a filozofiei, face referire la Adam ca primul purtător al acesteia [vezi. 143, vol. 1, p. 116].

Aici putem aminti că Descartes, care a gândit conceptul unui Dumnezeu de fapt infinit ca pe o intuiție extrem de clară a minții umane, atribuind acestui concept funcția de intelectualizare maximă, a proclamat că nu trebuie stabilite limite pentru mintea umană în cunoașterea ei. a lumii. Hobbes, interpretând același concept doar într-un sens mistificator, a conturat cu siguranță astfel de granițe.

În același timp, se poate observa în conceptul deist hobbesian despre Dumnezeu un apel la latura sa intelectualizantă. Autorul cărții „Despre un cetățean” [XIII, 1], așa cum vom vedea mai târziu, este cel mai mare reprezentant al viziunii juridice asupra lumii. În visul său despre o ordine juridică ideală, personificată de un monarh, în al cărui tărâm treburile publice se desfășoară fără participarea lui directă, Hobbes s-a bazat și pe conceptul de zeu deist,

Antropologie mecanicistă. În interpretarea sa despre om, Hobbes a fost în general apropiat de Descartes cu teza sa despre animalele ca simple mecanisme. În același timp, spre deosebire de Descartes, Hobbes s-a concentrat pe explicarea vieții unei persoane - atât abilitățile sale fizice, cât și spirituale. Autorul cărții Leviathan a formulat viziunea asupra vieții ca un proces pur mecanic și automat, pentru că „viața este doar mișcarea membrelor”, iar inima este un arc, nervii sunt fire, iar articulațiile sunt roți care comunică mișcarea către întreaga mașină a corpului uman [143, t 2, p. 47].

Hobbes a dezvoltat principiul materialismului mecanicist în explicarea vieții umane mai consistent decât Descartes, deoarece a abandonat ideea unui suflet rațional, care este o manifestare a unei substanțe speciale, spirituale. De aici mecanismul complet din explicația lui Hobbes despre psihicul uman.

Senzațiile apar ca urmare a interacțiunii mișcării exterioare care emană din corpuri, și mișcării interne a organelor de simț, îndreptată spre prima mișcare. Imaginile de dimensiune, siluetă, mișcare și odihnă corespund obiectelor de influență. Totuşi, restul imaginilor-accidente – culoare, sunet, miros etc. – sunt doar „fantome”, „o mare înşelăciune a simţurilor” [143, vol. 1, p. 448], corectată însă de aceleași sentimente.

Autorul cărții „Despre om” face o imagine destul de detaliată a apariției ideilor, amintirilor, imaginilor imaginației, viselor, sentimentelor și pasiunilor generate de mișcarea creierului pe baza senzațiilor. Desigur, de către

Încercarea lui Hobbes de a da o soluție mecanică problemei psihofizice a fost insuportabilă din cauza simplificării acesteia. Însuși autorul cărții „Despre corp” era conștient de slăbiciunea acestei secțiuni a doctrinei sale, exprimându-și surprinderea de împrejurarea „că din corpurile care există în natură, unele posedă o reflectare a aproape toate lucrurile, în timp ce altele nu posedă. orice” [143, vol. 1, p. 185]. Mișcările limbii clopotului, vibrând particulele de aer, ajung în simțurile noastre și generează mișcări în corpul nostru. Dar modul în care fenomenul sunetului ia naștere din toate aceste mișcări rămâne de neînțeles. Cu atât mai neclară din această poziție antiistorică, departe de orice idee de evoluție, este apariția limbajului și a acțiunilor mentale ale omului. De aici apelul lui Hobbes la funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu.

Omul ca subiect al moralității și problema libertății sale. După cum sa subliniat deja, omul nu este doar un corp printre alte corpuri naturale, ci și o ființă rațională. El este subiectul moralei și în același timp al politicii. Filosofia morală sau civilă, care studiază corpurile artificiale create de om, folosește metoda deductiv-sintetică. Punctul său de pornire decisiv este conceptul de natură umană.

Hobbes nu a putut depăși nici măcar acest universal foarte stabil, care a manifestat (ca și în cazul conceptelor de materie, spațiu și timp) viciul metodologiei nominalismului, care, scoțând pe general pe ușă (lipindu-l de statutul de ființă), într-un fel sau altul este forțat să-l lase în fereastră.

Conținutul conceptului de natură umană la Hobbes amintește în multe privințe de ceea ce am întâlnit, de exemplu, la Machiavelli - trăsături care sunt caracteristice în special reprezentanților claselor conducătoare ale epocii lor sunt declarate universale - supra-individuale, supra- de clasă şi supraistorice. Potrivit lui K. Marx, filozofi sociali precum Hobbes (ca, în esență, Machiavelli) un individ istoric concret al epocii dezintegrarii feudalismului și formării capitalismului „...pare a fi un ideal, a cărui existență. se referă la trecut... nu rezultatul istoriei, ci punctul său de plecare... nu a apărut istoric, ci dat de natura însăși” [1, vol. 12, p. 709-710].

În același timp, conceptul de om a fost dezvoltat profund de Hobbes în felul său. La fel ca Machiavelli și alți moraliști și oameni de știință sociali din Renaștere, și chiar mai puternici

Hobbes lor a subliniat natura egoistă a omului. Dorința binecunoscută a unei persoane de autoconservare îl apropie de lumea animală, deoarece „... oamenii sunt în mod natural supuși lăcomiei, fricii, mâniei și altor pasiuni animale”, caută „onoare și beneficii”, acționează „de

dragul folosului sau al slavei, adică de dragul dragostei pentru sine și nu pentru alții” [143, vol. 1, p. 292, 300, 301].

Jocul complex al intereselor umane, care este unul dintre fundamentele vieții umane, împiedică, potrivit autorului lui Leviathan, crearea unei științe a dreptului ca dreptate socială. Învățăturile din această zonă sunt „contestate în mod constant atât cu stiloul, cât și cu sabia, în timp ce învățăturile despre linii și figuri nu sunt supuse contestației, căci adevărul despre acestea din urmă nu afectează interesele oamenilor... Nu am nicio îndoială. ”, continuă autorul, „că dacă adevărul că trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri ale unui pătrat ar fi contrar dreptului oricui la putere sau intereselor celor care au deja putere... învățătura geometriei ar fi , dacă nu este contestat, atunci înlocuit prin arderea tuturor cărților de geometrie” [143, vol. 2, p. 133].

În teoria moralității, poziția lui Hobbes de naturalist și nominalist l-a determinat să respingă cele mai înalte categorii religioase și teologice ale binelui și răului, care, în conformitate cu metodologia realismului scolastic, au fost concepute ca valori atemporale date umanității de către un zeu extranatural. Autorul cărții „Despre om” este convins că aceste cuvinte exprimă doar situații trăite de oameni în circumstanțe specifice. Cu cuvântul „bine” desemnează tot ceea ce le place, ceea ce le este util, pentru ce se străduiesc, iar cu cuvântul „rău” - stările opuse. În teoria sa etică, Hobbes a început acea linie a utilitarismului burghez, care după el s-a întărit și aprofundat continuu în Anglia.

În contextul naturalizării omului, Hobbes a regândit profund conceptul de libertate.

Am văzut mai sus că mulți umaniști, căutând să maximizeze importanța omului în contextul antropocentrismului lor, chiar au întărit conceptul libertății sale de voință, pe care l-au găsit în filozofemele scolastico-teologice. Naturalismul și determinismul mecanicist consistent al lui Hobbes erau complet incompatibile cu acest concept, deoarece în principiu reprezintă voința umană ca principiu nedeterminat. Hobbes s-a certat cu episcopul Bramhall, care a apărat viziunea teologică tradițională a libertății umane.

voință, combinată totuși cu providența divină.

Autorul Leviatanului, fără a elimina încă însuși universalitatea „voinței” (ceea ce Spinoza va face), s-a străduit în același timp pentru o naturalizare consecventă a fenomenului libertății. Potrivit profundei sale convingeri, conceptul de libertate „poate fi aplicat creaturilor neraționale și obiectelor neînsuflețite nu mai puțin decât ființelor raționale” [143, vol. 2, p. 231, 232]. Chiar și apa este eliberată atunci când vasul care o conține este spart.

Înțelegerea libertății este însă deosebit de dificilă în raport cu o persoană, deoarece, potrivit autorului „Despre un cetățean”, ea „poate

fi liber într-o privință și neliber în alta” [143, vol. 1, p. 362 - 363], mai ales în „împrejurările sociale ale vieții sale. Cel mai important rezultat al soluției lui Hobbes a problemei libertății constă în rezultatul dialectic, conform căruia conceptul de libertate nu contrazice conceptul de necesitate, ci îl completează. „Libertatea și necesitatea sunt compatibile", a subliniat autorul Leviathanului. „Apa unui râu, de exemplu, nu are doar libertate, ci și nevoia de a curge de-a lungul cursului său. Avem aceeași combinație în acțiunile efectuate. de către oameni în mod voluntar... Deoarece acțiunile voluntare provin din voința oamenilor, ele provin din libertate, dar din moment ce fiecare act al voinței umane... provine dintr-o cauză, iar această cauză dintr-o alta într-un lanț neîntrerupt... ei provin din necesitate” [143, vol. 2, p. 233].

Calitatea diferită a libertăţii umane în combinarea ei cu necesitatea se manifestă numai în viaţa socială şi statală a oamenilor.

Doctrina societății și a statului. În această secțiune finală a doctrinei filozofice a lui Hobbes, întâlnim atât elemente de naturalism, cât și de idealism. Acestea din urmă prevalează în general.

Două tradiții se întorc în antichitate în înțelegerea societății, identificate mai mult sau mai puțin pe deplin cu statul. Unul dintre ei (Aristotel, stoicii) a subliniat primatul publicității, statalitatea în raport cu persoana individuală, celălalt (atomiștii, în special Epicur), dimpotrivă, vedea legătura primară a publicității și statalității în persoana individuală. Hobbes, la fel ca Machiavelli și alți gânditori care au interpretat natura umană ca fiind pur egoistă, l-au dezvoltat pe al doilea

tradiţie. În acest sens, autorul cărților „Despre cetățean” și „Leviathan” a dezvăluit inconsecvența binecunoscutei prevederi a „Politicii” aristotelice, potrivit căreia furnicile, albinele și alte animale ar trebui considerate creaturi sociale, deoarece nimeni nu și-au observat viața izolată, viața în afara comunității de felul lor. Fără a contesta aceste fapte, Hobbes a subliniat în același timp natura specifică a societății umane, determinată de raționalitatea ființelor umane. Animalele trăiesc pe baza aspirațiilor senzuale, deși spontan, dar în mod concertat, deoarece aceste aspirații ale lor „sunt îndreptate spre binele comun, care nu diferă de cel privat” [143, v. 1,

Cu.   344]. Dar acest tip de sărbătoare este imposibil în societatea umană. Fiecare persoană este ocupată în primul rând cu sine: numai după ce își satisface nevoile materiale și de altă natură, dacă este timp, oamenii se îndreaptă către treburile publice. În consecință, în societatea umană, privatul, individul este ceva primar, în timp ce publicul-stat este ceva secundar și derivat. Această poziție era pe deplin în concordanță cu metodologia nominalistă a lui Hobbes.

Am văzut mai sus cum filosofia socială a unui număr de umaniști a subliniat în toate modurile posibil rolul principiului individual în viața socială în lupta împotriva corporatismului și ierarhismului

societății feudale. Hobbes, exprimând procesele intensificate semnificativ de formare a societății burgheze în țara sa natală, dezintegrarea acesteia care ajunsese deja departe acolo, a subliniat foarte mult această linie fundamentală a filosofiei sociale. La fel ca umaniștii, includea un anumit conținut democratic. „Natura”, a subliniat autorul cărții Leviathan, „a creat oameni egali în ceea ce privește abilitățile fizice și mentale”. Diferențele fizice și psihice existente între oameni nu sunt atât de semnificative încât orice persoană, pe baza lor, „s-ar putea pretinde un beneficiu pentru sine, pe care altul nu l-ar putea pretinde cu același drept” [143,

vol. 2, p. 149].

Principalul fenomen pe care filosofia socială a căutat să-l explice din antichitate până în epoca care ne interesează acum este statul. În ciuda combinației dintre conceptele de stat și societate care au predominat în el, cei mai profundi filosofi (de exemplu, același Aristotel) nu au ajuns la identificarea completă a acestor concepte. Deși conceptul de societate umană ca un special

sti nu s-a dezvoltat nici în antichitate, nici în Evul Mediu, dar elementele sale binecunoscute au apărut pe măsură ce s-a realizat rolul factorilor naționali, economici și de altă natură. Semnificația unor astfel de elemente a crescut atunci când filozofii și-au propus să explice esența statului prin originea sa. Hobbes, la aproape un secol și jumătate după Machiavelli, și-a aprofundat încercarea de a explica fenomenul statului bazat pe rațiune și experiență, așa cum a subliniat K. Marx (vezi mai sus). Desigur, explicația socio-istorică a acestui fenomen cel mai complex din secolul al XVII-lea. nu putea fi, dar explicația raționalistă, bazată pe metodologia metodei deductiv-sintetice, a fost dezvoltată temeinic de Hobbes.

Orice națiune, credea cel mai proeminent filosof social, trece prin două etape în viața sa. Stadiul de stat, civil (status civilis) este precedat de prestatul, natural (status naturalis). Abstracția stării naturale, care dezvăluie trăsăturile naturii umane în „forma sa pură”, joacă un rol primordial în doctrina socio-filozofică a lui Hobbes. El înțelege această stare învecinată cu puternica tradiție a „legii naturale” (jus naturale).

Amintiți-vă că această tradiție a fost fondată de filozofia stoicismului antic. Plecând de la conceptele de drept pozitiv, civil (jus civile) și așa-numitul drept al popoarelor (jus gentium), avocații romani târzii, bazându-se pe această filozofie, care identifica în mare măsură mintea și natura, 1* au căutat să aducă o bază teoretică. la aceste concepte. De aici natura sociomorfă a conceptului de lege naturală, care în stoicism a unit ființele divine, naturale și umane într-o singură stare cosmică, a atribuit proprietățile societății tot ceea ce este natural. Filosofia teologizată a Evului Mediu creștin a folosit acest concept în felul său, eliminând totuși complet conținutul naturalist din acesta. În epoca Renașterii târzii, dimpotrivă, receptarea doctrinei stoicismului, împreună cu doctrina dreptului

natural (această recepție s-a realizat atunci în primul rând în Țările de Jos) a devenit cel mai important canal de-a lungul căruia o interpretare naturalistă a societatea, statulitatea, cultura a fost turnată în filosofia avansată a epocii în cauză. Începând cu juristul și filozoful olandez Hugo Grotius (1583-1645), conceptul de drept natural, completat de conceptul de contract social, a

mulți filozofi sociali ai acestui secol (precum și cei ulterioare) devine conceptul principal al doctrinelor lor de științe sociale. Toți acești filozofi, exprimând nevoile societății burgheze în curs de dezvoltare și străduindu-se să dezvolte o legalitate strictă care ar trebui să o domine (și pe care au idealizat-o), au acționat ca susținători convinși ai viziunii juridice asupra lumii.

Universalizând legitimitatea juridică, identificând-o cu morala și declarând-o legea întregii naturi, ei legau de obicei aceste prevederi cu conceptele de deism. Cel mai mare dintre acești filozofi a fost Thomas Hobbes, care se deosebea de majoritatea acestor filosofi prin faptul că doctrina socială dezvoltată de el era o componentă organică a celei filozofice generale.

Potrivit autorului Leviatanului, dominația dreptului natural se manifestă cu cea mai mare forță în starea de natură, când nu există statalitate, nici proprietate, nici moralitate, căci legea naturală înseamnă dreptul fiecărei persoane la tot ce are nevoie, ceea ce își dorește. De fapt, înseamnă nelimitarea libertății umane în străduința de a-și menține existența și de a o îmbunătăți prin orice mijloace disponibile. Conținutul naturalist al dreptului natural este evident mai ales în legătură cu faptul că exprimă natura senzuală a omului, apropiindu-l de lumea animală. Hobbes nu scutește culorile pentru a descrie lăcomia și chiar rapacitatea oamenilor în forma lor naturală. El exprimă această imagine sumbră cu vechiul proverb roman „Omul este un lup pentru om”. Din aceasta rezultă destul de clar de ce starea naturii este un continuu „război al fiecăruia împotriva fiecăruia” (bellum uniusqiiique contra iiniimqiiemque). Ea dezvăluie natura iluzorie a libertății umane la nivelul ei senzual, ignorând orice necesitate în starea naturală a omenirii. Un astfel de război îl amenință cu autodistrugerea. De aici și necesitatea vitală pentru toți oamenii de a schimba starea naturii în starea civilă, de stat.

Principala trăsătură constitutivă a unui astfel de stat este prezența unei puternice autorități centralizate. Se stabilește prin intermediul unui contract social la care participă fără excepție toți indivizii atomizați.

Acest tip de tratat nu trebuie gândit literal, ca un act pe termen scurt, în urma căruia statul apare imediat. În starea de natură oamenii

tot timpul experimentează frică pentru viața lor, ghidați de instinctul de autoconservare. Prin urmare, contractul lor ar trebui gândit mai degrabă ca un proces de conștientizare continuă a insuportabilității stării lor naturale și a necesității de a stabili un stat de stat.

Condiția cea mai importantă pentru o astfel de conștientizare este vorbirea umană, care scoate oamenii din singurătatea lor individualistă, pentru că „fără limbaj, oamenii ar trăi singuri, fiecare dintre ei s-ar retrage în sine și nu s-ar comunica cu ceilalți” [143, vol. 1, p. 234]. Fiind principala expresie și instrument de cunoaștere, vorbirea acționează astfel și ca un factor decisiv în cultură, căci, sublinia autorul Leviathan, „fără capacitatea de a vorbi, oamenii nu ar avea nici stat, nici societate, nici tratat, nici tratat. pace, așa cum nu există în lei, urși și lupi” [143, vol. 2, p. 65].

Esența idealistă a conceptului de contract social, care a operat cu conceptul de natură umană neschimbătoare, întotdeauna înzestrată cu „rațiune corectă” (recta ratio), este dezvăluită cel mai puternic de Hobbes în doctrina sa despre legile naturale (legis naturales). , de parcă ar transfera automat umanitatea într-o stare de statalitate și cetățenie. Spre deosebire de conținutul natural-senzorial al legii naturale, spiritul uman este inițial înzestrat cu legi naturale ca principii morale de nezdruncinat, care împing în mod necesar oamenii pe calea unui contract social.

Prima dintre ele constă în conștientizarea, comună tuturor oamenilor, fără excepție, care trăiesc frica de moarte, că trebuie să lupți constant pentru pace, pentru că chiar și o pace proastă este cu siguranță mai bună decât războiul. În total, autorul cărții „Despre cetățean” numără douăzeci de legi naturale. Dar toate se rezumă la binecunoscuta „regula de aur” (fixată în Evanghelii): „Nu face altuia ceea ce nu ai vrea să ți se facă” [143, vol. 2, p. 183]. Această maximă morală absolută este, parcă, autolimitarea egoismului uman indestructibil, care trebuie să ia în considerare cele ale tuturor celorlalți oameni.

Legile naturale, care exprimă natura pur rațională și morală a omului, operează în principiu și în condițiile stării de natură. Dar iată-le, parcă, tendințe înăbușite de pasiunile legii naturale. Pentru manifestarea lor deplină este nevoie de un contract social care să stabilească statul

propria putere. Numai ordinele ei conferă legilor naturale forța imperativă a legii, realizată în legile civile. Idealismul lui Hobbes constă aici în identificarea legilor juridice cu cele morale. El vede diferența dintre ele în faptul că primele, legile civile sunt scrise, iar a doua, „naturale”, sunt nescrise. Autorul Leviatanului vede în stat, în primul rând, o instituție care dezvăluie o natură rațională, o persoană care face din el o ființă cu adevărat morală, pe care nu poate fi într-o stare de natură.

Cu toate acestea, aceste costuri inevitabile atunci idealiste ale doctrinei socio-filosofice a lui Hobbes clarifică complet conceptul său de libertate, care este posibil doar într-o anumită combinație cu necesitatea. Din abstract-filosofic, devine concret-social. Într-un sistem de drept bine organizat, libertatea înseamnă supunerea neîndoielnică de normele legale stabilite prin contract. Deoarece oamenii transferă departe de toate drepturile lor deținătorului (sau deținătorilor) puterii de stat, nu toate relațiile dintre subiecții săi pot și ar trebui să fie determinate de legi. Aici se dezvăluie coincidența incompletă a vieții publice cu cea a statului. Diverse înțelegeri ale cetățenilor între ei, multe trăsături ale modului lor de viață, în special viața de familie, creșterea etc., sunt lăsate la libertatea personală a fiecăruia. Autor al cărții „Despre cetățean” [П, XIII, 15; XIV, 3], pe de o parte, pledează pentru o putere centralizată puternică, care să nu permită supușilor săi să se comporte așa cum doresc, iar pe de altă parte, a văzut răul și reglementarea excesivă a vieții oamenilor prin legi care le distrug inițiativa. și dorința de a trăi. „Între lege și drept”, a subliniat el aici, „există o diferență semnificativă, căci legea este o legătură, iar legea este libertate; se deosebesc ca opuse” [143, vol. 1, p. 382].

Concepția hobbesiană despre puterea statului este în principiu antidemocratică. Deoarece se naște în virtutea unui contract universal și a renunțării voluntare a tuturor participanților săi de la o parte - aproape mai mult - din drepturile lor naturale, atunci, pierzându-le, nu ar trebui să le mai ceară înapoi, ceea ce amenință să revină statului. a naturii. Treaba autorităților este să comandă, iar cetățenii să se supună. Cu toate acestea, ordinele-lege ale autorităților nu sunt arbitrari, ci o necesitate rezonabilă, fără de care nu există

viata normala. În prima ediție, în engleză, a lui Leviathan, Hobbes, reflectând tendințele revoluției din perspectiva cercurilor burgheze care au instituit dictatura lui Cromwell, a folosit termenul „commonwealth” pentru a se referi la stat, care era echivalentul englezesc al cuvântului latin. "republică". Adevărat, în condițiile restaurării Stuart și a reacției de tip feudal, autorul Leviathanului în ediția sa latină din 1668, fără a modifica nici principiile, nici spiritul general al acestei lucrări, a înlocuit adesea acest termen cu cuvântul „monarhie”. ". Potrivit lui Hobbes, forma de guvernare statală – democratică, aristocratică sau monarhică – nu este decisivă, deoarece „poporul conduce în fiecare stat” [143, vol. 1, p. 372], întrucât „suveranul este supus acțiunii legilor naturale în același mod ca și ultimul dintre supușii săi” [143, vol. 2, p. 355].

Aici s-a manifestat din nou idealismul filozofiei hobbesiene a statului. Deși autorul cărților „Despre cetățean” și „Leviathan” a văzut inegalitatea efectivă dintre subiecții statului, dorința unora de a-i domina pe alții, diferența de calitate a libertății pe care o au de fapt, el a păstrat iluzia imparțialitatea legilor în raport cu cei bogați și cu cei săraci.

Problema culturii și a atitudinii față de religie. În ciuda slăbiciunilor idealiste ale filozofiei sociale a lui Hobbes, inevitabile pentru acea epocă, aceasta conținea o serie de principii noi și foarte importante.

Am văzut mai sus cât de profund a fost pusă problema naturii și a artei deja în Renaștere, reflectând activitatea sporită a activității umane. Hobbes rezolvă aproximativ aceeași problemă în raport cu celălalt obiect al său - căminul de stat, considerat ca lucrare a mâinilor umane, ca fiind cel mai important dintre „corpurile” artificiale.

În principiu, „marele Leviatan... este doar un om artificial, deși mai mare ca mărime și mai puternic decât omul natural, pentru protecția și protecția căruia a fost creat”. Crearea acestui mare mecanism, ale cărui elemente și scopul lor, autorul „Leviathanului” le definește și enumeră, el le aseamănă direct cu cuvintele „fiat [lasă fi] sau... să creăm un om, care au fost rostite. de Dumnezeu în timpul actului creaţiei” [143, v. 2 , Cu. 48].

Profunzimea unei teorii filozofice este determinată nu numai de intențiile conștiente ale creatorului ei, ci și de conținut,

dezvăluit în ea mai târziu, de obicei după moartea sa, când se descoperă că include și asemenea idei care nu erau încă clare nici autorului însuși, nici epocii sale. Hobbes a pornit de la faptul că oamenii, în principiu, își creează liber propriile stări (chiar dacă nu toți își dau seama corect). Dar o astfel de creație are loc ca urmare a transferului unei părți din drepturile lor naturale, înstrăinării lor în favoarea puterii de stat consacrate. Cu toate acestea, mai târziu se dovedește că „marele Leviatan” creat de oameni dobândește independență completă. El are putere asupra supușilor săi - cetățeni, dar ei nu au nicio putere asupra lui. În această formă, Hobbes a fost unul dintre primii din timpurile moderne care a formulat un concept filozofic foarte important de alienare, care va fi extins și aprofundat în continuare de către alți filozofi ai timpurilor moderne.

Statul, după Hobbes, este o condiție necesară pentru cultură, și pentru că „în afara statului există stăpânirea patimilor, războiului, fricii, sărăciei, urâciunii, singurătății, barbariei, sălbăticiei, ignoranței; în stat - stăpânirea rațiunii, păcii, siguranței, bogăției, decenței, societății, rafinamentului, cunoașterii și favoarei” [143, vol. 1, p. 364].

Puterea elementelor naturalismului în doctrina socială a lui Hobbes, în ciuda întregului idealism al său, se manifestă, în special, în înțelegerea necesității de a oferi hrană cetățenilor ca o condiție evidentă a vieții lor intelectuale. Dacă adăugăm la această înțelegere de către Hobbes a importanței intereselor, și mai ales a intereselor materiale ale oamenilor, rolul lui Hobbes ca cel mai apropiat predecesor al economiei politice burgheze engleze devine clar. Deși interpretarea întrebărilor de teorie economică nu ocupă mult spațiu cu autorul cărților „Despre cetățean” și „Leviathan”, fondatorul economiei

politice engleze, William Petty (1623-1687), care l-a cunoscut personal, a fost influențat de ideile lui.

Subliniind legătura strânsă dintre un cult religios (cultus) și cultură în sensul larg al acestui cuvânt latin cu aceeași rădăcină (cultivarea pământului, creșterea copiilor etc.), autorul cărții Leviathan a acordat o atenție deosebită problemei religiei în viața publică și privată a oamenilor, ceea ce, desigur, este destul de firesc în lumina a ceea ce am stabilit în multe locuri în această carte.

Rădăcinile psihologice ale religiei lui Hobbes în spiritul materiei

al tradiției listestice, datând din antichitate, el a văzut în frica păgânilor în fața forțelor formidabile și de neînțeles ale naturii și în dorința de mai târziu a oamenilor de curiozitate, în construirea multor fenomene de neînțeles pentru ei pentru un singur extra- cauza naturala. Religia este o instituție necesară a vieții sociale, deoarece fără ea moralitatea maselor și controlul lor sunt imposibile. Afirmând toate acestea, Hobbes, după cum am văzut, a rezumat problematica religiei în recunoașterea sa a teologiei revelate.

Negând posibilitatea teologiei naturale, el în același timp, în spiritul deismului, recunoaște religia naturală. Ea exprimă moralitatea elitei intelectuale, principiile ei sunt formulate pur raționalist, independent de Sfânta Scriptură destinată celor mai largi mase.

Autorul cărții Leviathan a combinat recunoașterea necesității instituțiilor religioase și bisericești cu o luptă consecventă împotriva oricăror pretenții ale bisericii (în primul rând catolice) pentru a avea prioritate față de instituțiile statului. În virtutea principiilor filozofiei sociale a lui Hobbes, morala, ca și religia, devine posibilă numai în condițiile existenței statale a oamenilor. Prin urmare, nu statul ar trebui să fie subordonat bisericii, ci, dimpotrivă, biserica statului. Mai mult, această atitudine se extinde până la însuși conținutul doctrinelor religioase dogmatice. De aici și binecunoscuta definiție a religiei de către autorul Leviatanului: „Frica de o forță invizibilă, inventată de minte sau imaginată pe baza unor ficțiuni permise de stat, se numește religie, nepermis - superstiție” [143, v. 2, p. 90].

Atitudinea seculară a lui Hobbes față de religie este exprimată și în analiza sa raționalistă a unor texte și prevederi ale Sfintei Scripturi, iar autorul Leviatanului a căutat să dezvăluie în ele un conținut pur pământesc. De asemenea, este caracteristic faptul că, în calitate de deist, Hobbes a considerat ateismul ca fiind necugetare, dar în același timp s-a opus urmăririi penale a ateilor prin lege. Nu este nevoie, spun ei, de asta, din moment ce Dumnezeu însuși îi va pedepsi oricum!

Învățătura lui Hobbes în istoria filozofiei. Materialismul și naturalismul strălucitor al lui Hobbes au avut relativ puțini susținători și oameni asemănători în secolul al XV-lea, când religia a

rămas cea mai puternică forță ideologică. Cu toate acestea, cei mai proeminenți materialiști ai acestui secol, Gassendi și Spinoza

a acceptat unele dintre ideile sale epistemologice și ontologice. Dar au existat acțiuni mult mai ostile împotriva hobismului din partea idealiștilor englezi militanti, care aparțineau școlii platonicienilor din Cambridge. G. More (1614-1687), R. Cadworth (1618-1688), D. Glenville (1636-1680), Episcop de Cumberland (1631-1718) au infirmat cu furie materialismul lui Hobbes, Gassendi, fizica lui Descartes, având în vedere toate aceste învățături ca o reînnoire a atomismului antic și a diferitelor forme de gândire liberă atee. Din pozițiile teismului creștin, ei au opus tuturor acestor învățături cu idei platonico-neoplatonice, negând obiectivitatea tiparelor spațio-temporale, legându-le de activitatea sufletului lumii, subordonat lui Dumnezeu etc.

Filosofia socială a lui Hobbes, în special teoria sa despre stat, originea și esența puterii, au provocat nu mai puțină dușmănie. Regaliştii zeloşi R. Filmer şi E. Clarendon, precum şi apărătorii militanti ai Bisericii Anglicane, episcopii Bramhall şi Stillingfleet, au căutat să infirme ideile etice, sociale şi chiar mai ateiste ale autorului Leviathanului şi trilogiei filosofice.

Metodologia lui Hobbes, cu cea mai puternică latură empiristă a ei, și cu atât mai mult materialismul său viu și concret, a primit o foarte mare apreciere de la materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea, așa cum se va discuta în cartea următoare.

Există considerabil mai puține lucrări ale autorilor burghezi moderni despre Hobbes decât despre Descartes și Spinoza (deși, de regulă, un loc semnificativ îi este acordat lui Hobbes în toate istoriile generale ale filosofiei). În comparație cu acești filozofi, doctrina lui Hobbes este mai precisă și mai clară. Este foarte greu, de exemplu, să-i contesti materialismul, mai ales în contextul său istoric concret al secolului al XVII-lea. Cu toate acestea, există încercări de a-i reinterpreta viziunea asupra lumii retroactiv. De exemplu, folosind ideile deiste ale lui Hobbes, el este uneori declarat un creștin credincios care a căutat să combine o explicație mecanicistă a lumii și a omului cu recunoașterea nevoii de credință în Dumnezeu și religie [vezi. 154, 155 a].

Metodologia lui Hobbes primește diverse interpretări în lucrările autorilor burghezi într-un spirit subiectiv-idealist, de exemplu, afirmația că Hobbes a fost un precursor timpuriu al pozitivismului, care a respins dogmatismul metafizicienilor în favoarea explicării și descrierii numai a fenomenelor [vezi . 12, p. 250]. semiotică

Ideile clasice ale lui Hobbes dau motive altor autori burghezi să-l considere un precursor al filosofiei moderne a analizei [vezi. 156].

Cu toate acestea, până acum, filosofia socială a lui Hobbes, în special conceptul său de putere de stat, este de cel mai mare interes [vezi. 155, 157].

5. SENSUALISM ANTISCOLASTIC, MATERIALISM ATOMISTIC ȘI EVDEMONISM CREȘTIN ÎN ETICA GASSENDI

După cum sa menționat, deja în prima jumătate a secolului al XV-lea. interesul pentru epicureanism a fost reînviat, iar Walla a făcut o încercare de a epicureaniza creștinismul, ceea ce era interesant și foarte indicativ pentru umanism. Dar această încercare era legată doar de latura morală a învățăturilor lui Epicur. Condiții mai favorabile pentru renașterea ideilor atomismului antic apar în prima jumătate a secolului al XVII-lea. odată cu creșterea intereselor științifice naturale și formarea ideilor mecaniciste, precum și cu critica obișnuită a poziției aristotelismului în acest sens, când filozofii avansați, într-un fel sau altul legați de mișcarea științifică naturală, s-au îndreptat din ce în ce mai mult către ideile atomismului antic. Bacon îl prețuia pe Democrit mai mult decât pe toți filozofii antici. În problema reabilitării doctrinei atomiste a lui Epicur, filozoful și savantul francez Pierre Gassendi (1592-1655) a făcut multe.

Viața și lucrările. Activitățile și lucrările sale au reflectat contradicțiile spirituale tipice ale secolului al XVII-lea. Fiu de țăran care a absolvit universitatea din Aix-en-Provence, pentru o parte semnificativă a vieții sale ulterioare a fost duhovnic, canonic al unei mari catedrale. Dar și înainte de asta, a fost profesor de filozofie la Universitatea din Aix (forțat de iezuiți) și profesor de matematică la Colegiul Regal din Paris (deja la sfârșitul anilor 40), a fost fascinat de astronomie, de învățături. lui Copernic și Galileo. Un participant activ la mișcarea intelectuală și științifică din Franța, Gassendi a fost, de asemenea, apropiat de cercul lui Mersenne. Adevărat, versatilitatea intereselor științifice naturale ale lui Gassendi nu a fost însoțită de profunzimea descoperirilor științifice, ca și în cazul lui Descartes, iar Gassendi nu a devenit un om de știință profesionist, ceea ce Descartes a fost de fapt. Totuși, activitatea harnicului Gassendi s-a exprimat prin faptul că el, împreună cu Hobbes și alți adversari, a scris „Obiecții” la „Metaphys.

Reflecții sufocate” Descartes. Când acesta din urmă a publicat această lucrare, împreună cu „Răspunsurile” sale la „Obiecții”, Gassendi i-a scris noi „Obiecții” (la care Descartes nu a mai răspuns).

Preotul catolic s-a dovedit a fi, de asemenea, șeful de facto al unui cerc restrâns de „liber-cugetatori” francezi (libertini), care erau sceptici cu privire la religia oficială a statului lor. Cu toate acestea, canonul nu a vorbit niciodată deschis împotriva ei. El și-a

scris operele filozofice numai în latină și, spre deosebire de lucrările lui Descartes, acestea nu au fost traduse în franceză.

Prima și foarte voluminoasă lucrare filosofică a lui Gassendi a fost „Exerciții paradoxale împotriva aristotelicilor, în care fundamentele doctrinei peripatetice și ale dialecticii în general sunt zdruncinate și sunt afirmate fie viziuni noi, fie viziuni aparent depășite ale gânditorilor antici” (Grenoble, 1624). Acest titlu lung (după obiceiul de atunci) a formulat programul filosofic al autorului său. Ea arată că erudiția scolastică, orientată în mod tradițional și formal către aristotelism, el, pe de o parte, s-a opus „noilor viziuni” (de natură științifică naturală), iar pe de altă parte, opiniilor acelor filozofi antici care, așa cum a fost Gassendi convinși, au fost complet armonizate cu aceste opinii și chiar le-au fundamentat. Asemenea puncte de vedere erau cuprinse în învățăturile lui Epicur, la a cărei restaurare filozoful francez a contribuit foarte mult prin mulți ani de cercetare. Se poate pune întrebarea: de ce s-a îndreptat în mod specific către Epicur, și nu direct către Democrit, care a formulat cel mai complet principiile atomismului, pe care Epicur le-a modificat doar puțin?

Apelul lui Gassendi la epicureism, trebuie să ne gândim, în primul rând, s-a datorat faptului că în acea epocă era încă mai cunoscut ca un sistem de vederi dezvoltat și coerent datorită descoperirii mai sus menționate a poemului de către Lucretius Cara (scris, ca știi, în latină). Pe lângă aceasta, Gassendi însuși a tradus în latină a zecea carte a operei lui Diogenes Laertes, Despre viața, învățăturile și spusele unor filosofi celebri, care este în întregime dedicată lui Epicur. În al doilea rând, motivul nu mai puțin important pentru convertirea lui Gassendi la epicureism a fost învățătura sa morală foarte dezvoltată. Ostilitatea ideologiștilor creștini față de epicureism s-a explicat în primul rând prin această învățătură a lui, care a avut un

atitudine față de viața de zi cu zi. Gassendi, mult mai bine decât Valla, care cunoștea această latură „practică” a filosofiei lui Epicur, în lupta sa împotriva scolasticii și a sistemului moralei oficiale creștine justificate de aceasta, le-a opus această filozofie, mai ales în eseul „Codul filosofiei”. lui Epicur” (Lyon, 1649; în Mai târziu, în secolul al XVII-lea, a fost publicat de trei ori la Haga, Londra și Amsterdam). Lucrarea enormă a lui Gassendi, Sistemul filozofiei, care s-a bazat tot pe ideile lui Epicur, a fost publicată doar postum într-o colecție în șase volume a lucrărilor sale (Lyon, 1658).

Epistemologie antiscolastică și senzaționalistă. Atacurile filozofilor avansați împotriva scolasticii („dialectică”) speculativ infructuoase, care au fost evidențiate în mod repetat mai sus, sunt și ele prezentate abundent și elocvent în lucrările lui Gassendi. Deși deja în primul dintre ele a criticat ideile lui Aristotel, în același timp, ca și Galileo, a subliniat că pentru epoca sa Aristotel a fost un gânditor profund și curajos, care nu se temea să se abată de la opiniile profesorului său Platon și chiar se opune lui. Un alt lucru este

aristotelienii moderni, care au transformat „dialectica naturală” a lui Aristotel (adică, logica dezvoltată de el) în dispute inutile și în multe privințe sofistice ale cuvintelor. Acești pseudo-aristotelici scolastici sunt ocupați nu atât de filozofie, cât de filosofie, adică nu atât de înțelepciune, cât de prostia amoroasă.

Pericolul filomoriei este în mare măsură legat de dogmatismul încăpățânat al adepților ei, orbește convinși de adevărul de nezdruncinat al pozițiilor pe care le împărtășesc. In lupta impotriva dogmatismului inveterat al scolasticii, Gassendi, ca Erasmus, Montaigne, Bacon, Descartes si alti filozofi avansati, a recurs la ideile scepticismului antic. La fel ca Bacon, Gassendi s-a străduit să urmeze „calea de mijloc” între sceptici, care neagă orice posibilitate de a ajunge la adevăr, și dogmatici, încrezători că au înțeles adevărurile finale, absolute. „Calea de mijloc” a însemnat de fapt pentru Gassendi afirmarea posibilității de realizare a adevărurilor relative, consemnată în multe științe.

În același timp, pentru Gassendi, ca și pentru Telesio, Bacon și o serie de alți empiriști înaintea lui, acest gen de cale a fost în primul rând o cale experimental-inductivă, prin care doar amorul speculativ poate fi depășit.

valoarea pseudo-cunoștințelor școlare și atingerea adevărurilor reale, obiective. Numai prin experiență cineva își poate subordona mintea naturii și nu o poate adapta minții noastre, așa cum este de obicei cazul în filosofia scolastică speculativă.

Empirismul lui Gassendi se rezumă de fapt la senzaționalism, care, la fel ca Hobbes, se bazează pe formula binecunoscută: „Nu există nimic în minte care să nu fi fost anterior în sentiment” (Ñiíiil est in intellectu quoti non fleent prins in sensu). Nici o singură doctrină epistemologică nu corespundea acestei formule într-o asemenea măsură ca doctrina lui Epicur (deși el nu a fost nicidecum autorul ei). Căci în istoria filozofiei de până atunci nu a existat un senzualist mai consistent decât Epicur, pentru care toată cunoașterea noastră se bazează pe senzații, care sunt, în esență, singurul criteriu de adevăr pentru el. Desigur, este imposibil să identificăm complet senzaționalismul lui Gassendi cu senzaționalismul lui Epicur, deoarece de-a lungul secolelor care i-au despărțit s-au acumulat multe fapte filozofice și științifice care nu se încadrează întotdeauna în formele directe ale senzaționalismului epicurian. Totuși, pe baza acesteia, Gassendi, ca și Hobbes, s-a alăturat tradiției nominaliste, exprimându-și convingerea în certitudinea și încrederea în sine a individului, în natura iluzorie a universalului, dacă este considerat de la sine, izolat de individ. . Autorul Exercițiilor paradoxale [II, 4J] a rezolvat problema generalului conceptual: generalul există doar în mintea umană și se formează acolo ca urmare a omiterii dissimilare și a combinării trăsăturilor similare ale lucrurilor.

La fel ca Epicur, Gassendi consideră că sentimentele sunt criteriul adevărului sau falsității gândurilor noastre, căci sentimentele sunt

mai aproape de natură, de lucruri, decât de minte. Toată cunoașterea este în principiu întotdeauna experiențială, dar înțelegerea este instrumentul său mediator, care conduce de la o senzație la alta. Percepțiile în sine nu sunt nici adevărate, nici false și nu ne înșală niciodată. Iluzia este posibilă numai ca urmare a unor acțiuni incorecte ale rațiunii. În principiu, acesta a fost cazul lui Epicur. Gassendi a încercat să-și justifice empirismul senzaționalist pe baza logicii tradiționale, față de care avea o atitudine mai respectuoasă decât Bacon. Un exemplu de apropiere a prevederilor logicii la sfera experienței este interpretarea gassendiană a judecăților analitice (în care predicatul dezvăluie doar semne, implicit gânduri).

în conceptul de subiect). Asemenea judecăți par multora a fi a priori, de exemplu, judecata „Întregul este mai mare decât partea”. Potrivit lui Gassendi, astfel de judecăți sunt în esență empirice, deoarece sunt formate ca rezultat al observării constante a unei astfel de relații între totalitate și parțialitate.

O altă dovadă a primatului principiului experiențial-senzurial în cunoaștere este, după Gassendi, un experiment prin care rațiunea face apel la sentimente.

Din punctul de vedere al empirismului său senzațional, Gassendi s-a opus cu tărie la apriorismul raționalist al Meditațiilor metafizice ale lui Descartes. Autorul acestor obiecții credea că încercarea lui Cartesius de a „dovedi o mai mare dovadă a naturii minții decât a corpului” s-a dovedit a fi neîmplinită [161, vol. 2, p. 419]. Sentimentele, care interacționează continuu cu lucrurile, sunt o dovadă mai eficientă a existenței noastre decât imediatitatea imaginară și autosuficiența spiritului uman, deoarece sentimentele ne conectează într-un mod mai divers cu lumea înconjurătoare. „Știind despre minte doar că este un lucru gânditor”, a scris Gassendi în „Noile obiecții” la „Răspunsurile” carteziene la primele sale „Obiecții”, „ești ca un orb care știe despre Soare doar atât. este un lucru de încălzire.» [161, v. 2, p. 760].

Ca senzaționalist și nominalist, Gassendi a respins și absolutizarea carteziană a gândirii, care este declarată a fi o substanță specială. În aceleași Noi Obiecții, el a infirmat identificarea carteziană a realității cu substanțialitatea, crezând că diversele proprietăți ale unui lucru mărturisesc mai convingător realitatea lui. La fel ca obiecțiile lui Hobbes, obiecțiile lui Gassendi exprimau în general o poziție materialistă spre deosebire de poziția idealistă a lui Descartes.

O expresie a aceleiași poziții senzaționaliste și materialiste a lui Gassendi a fost respingerea apriorismului cartezian în doctrina sa despre caracterul înnăscut al ideilor. Nu există imagini înnăscute, nu există idei înnăscute. Axiomele geometrice, ca toate conceptele matematice, sunt în cele din urmă a posteriori, au o origine experimentală. Claritatea, distincția și evidența lor, care i s-au părut lui Descartes principalul argument în favoarea extra-experienței

lor, a priori, după Gassendi, sunt imaginare. „... Acele idei care acum par clare și distincte”, a subliniat el în același „Nou

obiecții”, se pot dovedi a fi vagi și neclare în timp” [161, vol. 2, p. 591 - 592].

Ideea înnăscută a lui Dumnezeu este, de asemenea, insuportabilă, pentru că îi vine omului doar din afară. Astfel, Gassendi a respins dovada ontologică a existenței divine dezvoltată de Descartes. Odată cu el, funcția intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu, pe care stătea panlogismul raționalist al secolului al XVII-lea, a căzut de fapt. (și nu numai el).

Senzaționalismul lui Gassendi, ca și cel al lui Hobbes, s-a combinat în mod firesc atunci (și nu numai între ei) cu agnosticismul. Adevărul este posibil doar ca unul relativ, în timp ce adevărul absolut rămâne întotdeauna în afara cunoașterii noastre. „...Deși știi ce gândești”, a scris Gassendi în primele sale „Obiecții” la „Meditațiile metafizice” ale lui Descartes, „totuși, nu știi ce ești ca lucru gânditor; astfel încât să știi doar funcția, dar principalul lucru este necunoscut - substanța funcțională” [161, vol. 2, p. 483]. Într-o altă dintre lucrările sale, Gassendi a scris că o persoană știe doar ceea ce creează cu propriile mâini. Structura naturii, fenomenele sale ar fi ascunse pentru totdeauna minții umane. „Acestea sunt creații care nu aparțin abilității noastre umane și, în raport cu ele, mintea noastră se află în poziția minții unui câine în raport cu un mecanism de ceas - o creație umană. Acest lucru se aplică și mai mult fenomenelor supranaturale , al căror adevăr imuabil este afirmat prin credință, dar a căror cunoaștere este inaccesibilă fie percepției directe, fie reflecțiilor filozofice” [162, vol. 1, p. 336; vezi 163, p. 97]. Conceptul de Dumnezeu este astfel reținut de filosof și de preotul catolic doar în funcția sa mistifiantă.

Fizica atomistă. Pentru aspirațiile materialiste ale lui Gassendi, fizica sa este chiar mai caracteristică decât epistemologia sa. Aici mecanismul principiilor atomismului restaurat de el este destul de palpabil. În același timp, nici aceste principii nu sunt de acord cu epistemologia senzațională, așa cum era deja cazul cu Epicur. Amintiți-vă că, în interesul doctrinei sale hedoniste, el a ascuțit la maximum componenta senzuală a cunoașterii, ceea ce nu era deloc la Democrit. Drept urmare, afirmația lui Epicur cu privire la structura atomică a materiei nu era foarte în concordanță cu senzaționalismul său. Dar acest lucru nu l-a deranjat pe Epicur, care era interesat de atomicitate, în esență, doar ca fundament pentru doctrina etică. Altfel, acesta s-a ridicat

o întrebare pentru Gassendi, pentru care atomismul avea în primul rând o intenție fizică. De fapt, aici era mai aproape de Democrit decât de Epicur.

Materia primordială inteligibilă aristotelico-scolastică este modificată de Gassendi într-un set de diferiți atomi. Ele sunt, de asemenea, practic inteligibile, pentru că „atomul este ceva invizibil” [161, vol. 1, p. 151], deși, desigur, conștientizarea structurii atomice discrete a materiei nu poate fi ruptă complet din dovezile sentimentelor umane. Unul dintre vechile „modele” de atomi – particulele de praf „dansează” în razele Soarelui – este prea primitiv pentru autorul Sistemului de filosofie. Dovezi mult mai convingătoare în favoarea existenței atomilor sunt oferite de observarea celor mai mici corpuri la microscop („engiscop”). În același timp, s-a constatat că atomii au o mare varietate de forme externe (dar numărul lor este încă limitat, așa cum credea și Epicur, spre deosebire de Democrit).

Principalele proprietăți ale atomilor sunt aceleași pe care le credeau Democrit și Epicur - densitatea lor, indivizibilitatea (exprimând însăși ideea atomului), capacitatea lor de a ocupa un anumit spațiu, dimensiunea lor, varietatea formelor exterioare sau cifre și, de asemenea, greutate diferită. Inițial, atomii sunt înzestrați cu mișcare. Pentru a o explica, Gassendi, urmând exemplul vechilor săi predecesori, admite prezența unui spațiu complet gol. Deși totul corporal, începând cu atomi, este extins, dar extensia nu este egală cu materialitatea, așa cum a insistat Descartes. Spațiul ca „ceva necorporal și special în felul său” [cf. 106, p. 196] constituie o condiție necesară pentru mișcarea atomilor.

În această presupunere a vidului absolut (anticontinuum, ca să spunem așa), Gassendi s-a îndepărtat din nou de principiile metodologiei sale senzaționaliste. Hobbes a fost mult mai consecvent aici, combinând-o cu nominalismul, negând substanțialitatea (continuitatea) spațiului și afirmând natura lui accidentală ca extindere întotdeauna concret vizibilă și tangibilă. În general, această opoziție - corporalitate și vid, continuitate și discretitate - care a apărut în antichitate (eleați și atomiști, apoi stoici și epicurieni), a fost din nou reînnoită de Descartes și Gassendi. Mai mult, acum nu avea doar un caracter speculativ-metafizic, ci era din ce în ce mai plin de conținut concret-fizic, natural-științific.

zhanie. Întrebarea golului, de exemplu, a devenit foarte acută după experimentele studenților lui Galileo Toricelli și Viviani cu un barometru (la mijlocul anilor '40), și apoi experimentele lui Guericke ("Emisferele Magdeburg" la începutul anilor '50).

O altă presupunere non-senzualistă a lui Gassendi, pe care a considerat-o necesară și pentru a explica mișcarea atomilor, este existența timpului ca un fel de curgere uniformă.Și aici s-a îndepărtat de nominalismul consistent al lui Hobbes, care a tratat timpul ca fiind accidental ca spațiul. .

Cum se mișcă atomii? Mai mult democratian decat epicurian. În orice caz, greutatea nu îi face să cadă la nesfârșit în golul lumii și, dintr-un motiv necunoscut, să devieze cu un unghi nesemnificativ. „Prin mișcare”, scria autorul Codului de filosofie al lui Epicur, „înțeleg doar trecerea de la loc la loc” [161, vol. 1, p. 167]. Această mișcare a atomilor stă la baza proceselor nu numai pur fizice, ci și organice (inclusiv omul însuși). Dacă fizica lui Descartes este materialistă, atunci fizica lui Gassendi este cu atât mai mult. În primul rând, pentru că el de fapt nu are nici o metafizică idealistă, nici una dualistă. În al doilea rând, pentru că mișcarea primordială a atomilor l-a eliberat pe Gassendi, spre deosebire de Descartes, de nevoia de a apela la asistența divină pentru o „explicație” mistifiantă a originii mișcării originare în lume. În ansamblu, fizica hassendiană a reprezentat o altă variantă a acelui mecanism în sensul larg al acestui termen fundamental, a cărui primă variantă a fost dată de fizica carteziană. Pentru a înțelege în continuare diferența dintre aceste opțiuni, trebuie să luăm în considerare alte caracteristici ale atomilor și mișcarea lor.

În exemplul lui Telesio și al altor filozofi ai naturii renascentiste, am văzut că echivalentul ontologic al senzaționalismului lor era hilozoismul, pe care l-au moștenit în contextul unei viziuni organice asupra lumii care s-a întins din antichitate până în Renaștere. Atomismul antic era minim hilozoist doar în virtutea afirmației sale că există atomi de un fel special în natură, cei mai mobili, rotunzi, ca focul, cei mai concentrați în corpul uman, în care formează ceea ce se numește suflet, care. distinge cei vii de cei morți (unde un anumit minim de astfel de atomi).

Ontologia fizică a lui Gassendi este și mai puțin hilozoistă. El, de exemplu, nu vrea să știe nimic despre sufletul lumii, atât de popular în filosofia Renașterii și în filosofia naturală. Deși, alături de greutate, Gassendi înzestrează atomii cu gravitație și chiar spune că aceștia au o forță de atracție inversă (observată de el în primul rând în acțiunea unui magnet), dar toate acestea nu sunt atât antropomorfe, cât trăsături pur fizice ale atomilor. .

Cu toate acestea, absența unor proprietăți minime de animare în atomi a reprezentat o sarcină foarte dificilă pentru materialismul lui Gassendi de a explica originea psihicului uman. El interpretează uneori sufletul uman în general într-o manieră epicureană, crezând că este o substanță deosebit de fină, care, împreună cu mișcarea atomilor, este, parcă, culoarea (fios) a întregii materii. Cu toate acestea, alături de o astfel de explicație general simplificată a activității mentale, Gassendi a subliniat și o alta, mai complexă și mai promițătoare.

Păstrând ideea lui Democrit și a celorlalți atomiști antici, care au comparat nenumărată varietate de combinații atomice cu literele alfabetului, din care sunt compuse cuvinte, și lucrări întregi din cuvinte, Gassendi a concretizat fructuos această idee prin poziția sa conform căreia atomii sunt compuși în formațiuni mai complexe, pe care el - pentru prima dată în istoria științei - le-a numit molecule („masă

mică”, din latinescul moles – masă; uneori moleculele sunt identificate cu semințe – semină). Deci, alături de fizica corpusculară (corpuscula - cele mai mici corpuri) a lui Descartes, a apărut fizica moleculară a lui Gassendi, care conținea ideea de chimie (și, în principiu, de biologie). Mai ales dacă luăm în considerare faptul că moleculele de ordinul întâi sunt combinate în molecule de ordinul doi și chiar în legături și mai complexe ale atomilor.

Sensul filozofic cel mai profund al acestei idei a fost că o anumită combinație de corpuri atomice elementare duce la formarea unei astfel de integrități, care devine inerentă proprietăților care erau absente din fiecare dintre ele. Desigur, în Gassendi, cu mecanismul său atomistic, acest gen de idee dialectică ar putea fi conturat în cea mai generală formă și, de fapt, doar pentru a explica apariția „sufletului senzual” (anima sensitiva).

Epistemologia senzaționalistă a lui Gassendi a predeterminat, în ansamblu, calitatea mai mare a mecanicismului său.

ontologie versus mecanism raţionalist cartezian. Acesta din urmă (similar mecanismului lui Galileo), axat pe principiile matematicii, a distrus în realitatea obiectivă, în esență, toate semnele de calitate, într-un fel sau altul apelând la sfera sensibilității. De aici teza carteziană despre mecanismul a tot ceea ce este organic și opoziția față de acesta a gândirii umane, care se transformă într-o substanță autoexistentă. Atomii lui Gassendi (ca și cei antici) sunt, în principiu, lipsiți de calitate în structura lor (sau mai degrabă, în ceea ce privește lipsa de structură), dar cu toate acestea se postulează varietatea formelor (și dimensiunilor) lor (deși în multe feluri, desigur, , observat în experiență) pentru a explica diferențele de calitate observabile senzual. În multe privințe, aceasta explică activitatea „sufletului senzual”, care în Gassendi nu distinge o persoană de un animal, ci unește activitatea lor vitală pentru toate diferențele lor.

Ideile etice ale lui Gassendi și atitudinea sa față de religie. După cum sa menționat deja, apelul lui Gassendi la epicureism s-a explicat și prin dorința de a-l reabilita în fața creștinismului. În comparație cu Valla, care a încercat și el odată să facă acest lucru, filozoful francez cunoștea mult mai bine nu numai fizica, ci și doctrina etică a lui Epicur. Atitudinea negativ ostilă față de ea a multor ideologi creștini, conform lui Gassendi, este rezultatul cunoașterii insuficiente a acestei doctrine și a unei interpretări greșite a conceptului său central de plăcere sau plăcere.

Între timp, plăcerea poate și ar trebui să fie interpretată în mod eudemonic, ca efort pentru fericire. O astfel de interpretare respinge atât auto-tortura ascetică, cât și dorința extrem de egoistă de a se bucura cu orice preț. „Filozofia fericirii”, a subliniat autorul Codului de Filosofie al lui Epicur, restabilindu-i poziţia autentică, „nu este altceva decât filosofia sănătăţii” [161, vol. 1, p. 317]. Virtutea fundamentală este prudența (fprudentia), în care rațiunea

ghidează voința. Prudența, în special, înseamnă nevoia de a se mulțumi cu un anumit minim, pentru că „... o persoană care nu se mulțumește cu puțin este întotdeauna lipsită de toate...” [161, vol. 1, p. 355].

Urmând exemplul lui Epicur, Gassendi consideră că una dintre condițiile pentru o viață fericită este absența fricii de moarte. Este posibil să-l expulzi dacă îți amintești că moartea duce la dispariția tuturor sentimentelor. „Moartea nu poate cauza

cinci suferințe nici pentru cei vii, nici pentru cei morți, căci nu le afectează pe cele dintâi, pe când cele din urmă nu există” [161, vol. 1, p. 366].

Dar pentru cine este calculată o astfel de morală, în esență, complet secularizată, nereligioasă (mai mult, în multe privințe „păgână”)? Doar pe câțiva „liber-gânditori”. „... Hulitorul nu este cel care respinge zeii recunoscuți de mulțime, ci cel care mărturisește părerea mulțimii despre ei” [161, vol. 1, p. 364]. Din aceasta rezultă clar de ce, așa cum credea preotul catolic, imaginile și prevederile biblice care și-au dovedit eficiența de multe secole sunt destul de potrivite pentru menținerea moralității oamenilor.

Acest context – mai ales social – explică apelul real al lui Gassendi la același concept de „două adevăruri”. Înseamnă pentru el neintervenția reciprocă a filozofiei (științei) și religiei. Primul este întotdeauna experimentat și rațional, al doilea este irațional și nu are nevoie deloc de ajutorul primului. Adevărat, Gassendi, ca filozof care a aderat la anumite elemente de scepticism și agnosticism în metodologia sa, a păstrat conceptul de un singur zeu (care era complet absent din Epicur) în sensul său principal mistifiant. Latura intelectualizantă a acestui concept este slab exprimată în Gassendi, deoarece el tinde uneori spre deism și spre argumentul fizico-teologic în favoarea existenței divine.

Funcția mistificatoare a acestui concept se manifestă mai ales, în primul rând, în afirmația că atomii, împreună cu mișcarea inerentă lor, au fost odată creați de un singur zeu extranatural, care de atunci a dat lumii libertatea de existență conform la propriile sale legi.

În al doilea rând, poziția lui Gassendi cu privire la nemurirea sufletului uman este legată de aceeași funcție mistifiantă a conceptului de Dumnezeu. De obicei scriem în acest sens că epicureanul francez a arătat aici o mare inconsecvență, afirmând ceva direct opus poziției celei mai mari autorități filosofice antice. Dar, în esență, nu există nicio inconsecvență aici. Epicur, la urma urmei, avea în vedere sufletul pe care Gassendi îl desemna senzual. Practic este suficient pentru metodologia senzaționalistă, dar încă nu suficient pentru înțelegerea trăsăturilor și avantajelor acestei metodologii, pentru a explica o persoană ca cunoscător și autocunoaștere, mai ales ca ființă morală.

proprietăți, adică toate acele trăsături prin care o persoană diferă fundamental de un animal. Prin urmare, ca și Telesio (și după el, Bacon), Gassendi, împreună cu sufletul senzual sau nerezonabil (sau o parte din acesta), vorbește și despre un suflet rațional, intelectual. În esență, datorită ei, ceea ce este inaccesibil cogniției pur senzoriale devine de înțeles - spațiul și timpul ca realități speciale. Primul suflet este de înțeles - este trupesc și moștenit de la părinți, în timp ce al doilea este complet necorporal, de neînțeles, dăruit de Dumnezeu. Și deci nemuritor.

Soarta gasendismului. Ele nu au nicio legătură cu ideile sale religios-idealiste (mai mult, lucrările lui Gassendi, spre deosebire de cele ale lui Descartes, nu au fost plasate în Indexul papal al cărților interzise). Aceste idei nu erau originale, cu atât mai puțin profunde. Un alt lucru este atomismul lui Gassendi, care a jucat un rol puternic în inspirarea mișcării științelor naturale, mai ales după ce adeptul său F. Bernier a publicat în franceză „Abrevierea filozofiei lui Gassendi” (Lyon, 1676, 1684), în opt volume. Bernier, ca și alți adepți ai lui Gassendi, a fost medic.

În același timp, Gassendi s-a trezit în centrul atenției restaurării atomismului ca viziune fizică fundamentală, restaurare care a avut un număr de reprezentanți de seamă în acel secol. Atomismul lui Gassendi însuși ca poziție de discreție, bazată pe presupunerea unui spațiu complet gol și opus continuismului lui Descartes, care l-a negat, a avut o influență puternică asupra naturalistului și filosofului englez R. Boyle, menționat mai sus. Fizica lui Newton (vezi mai jos) a fost, de asemenea, puternic influențată de principiile lui Gassendi.

O altă linie a influenței sale asupra gândirii filozofice avansate franceze este legată de anticolasticismul militant al lui Gassendi și de etica sa, în care existau atât de multe elemente „păgâne”. Această latură a învățăturilor filozofice ale lui Gassendi a contribuit în mare măsură la dezvoltarea mișcării „libertinilor” (libertins) în Franța deja în același secol al XVII-lea. Unii dintre ei au mers mai departe decât însuși Gassendi către materialism și anticlericalism, cum ar fi Cyrano de Bergerac (1619-1655), autor al lucrării de ficțiune științifico-fantastică The States and Empires of the Moon. Marele comedian Molière și marele fabulist La Fontaine au aparținut numărului de adepți ai lui Gassendi. Aceștia și alți libertini

(„mințile puternice”) au fost predecesorii timpurii ai lui Voltaire, cel mai mare inițiator al iluminismului burghez francez din secolul al XVIII-lea.

Complexitatea viziunii asupra lumii și a activităților lui Gassendi, un epicurean antiscolastic și libertin, pe de o parte, și un canon catolic care a folosit pe scară largă conceptul de Dumnezeu, pe de altă parte, au dat naștere unor controverse semnificative în literatura franceză

modernă. Unii autori [cf. mai ales 164] latura principală, cea mai autentică din punct de vedere istoric, a activității și viziunii asupra lumii a lui Gassendi este văzută în delimitarea științei și religiei, cunoașterii și credinței pentru a întări, în primul rând, pe prima dintre ele. Alții [vezi 171, 172], dimpotrivă, ei caută să demonstreze că omul de știință și filozoful Gassendi nu s-a aflat în contradicție acută cu conștiința sa creștin-catolică, care era definitorie pentru el, subordonându-și propriile aspirații filozofice.

6. METODOLOGIA ȘTIINȚEI ȘI FILOSOFIA RELIGIOSO-MISTICĂ A OMULUI DE PASCAL

Contradicția dintre metodologia anti-scolastică, care a apărut în strânsă legătură cu noua știință a naturii, și cea mai influentă putere ideologică și spirituală a religiei de atunci, a primit cea mai dramatică forță în activitățile și lucrările marelui om de știință francez și remarcabil filosof. Blaise Pascal (1623-1662).

Viața și lucrările. Născut într-o familie nobiliară bogată, Blaise Pascal a dat dovadă, deja în tinerețe, de un uriaș talent matematic, pe care l-a șlefuit inițial sub îndrumarea tatălui său, și el un matematician important. La vârsta de 16 ani, tânărul Pascal a scris un scurt „Experiment pe secțiuni conice”. Până atunci, el fusese deja introdus de tatăl său în cercul științific al lui Mersenne. Cel mai talentat matematician, căutând să faciliteze munca tatălui său în calculele sale complexe ale impozitelor încasate în comisariatul din Rouen, a construit o mașină de calcul (însumând) timp de câțiva ani (până în 1641). Pe viitor, Pascal a fost unul dintre primii care a studiat teoria elementară a probabilității (impulsul imediat pentru aceasta a fost practica jocurilor de noroc, care era larg răspândită în vârful societății de atunci). Câțiva ani mai târziu, investigarea problemei cicloidei și așa

numit triunghi caracteristic, marele matematician a avansat mult în analiza infinitezimale, atât de departe încât istoricii științei îl consideră predecesorul imediat al lui Leibniz și Newton, creatorii calculului diferențial și integral.

Pascal are, de asemenea, mari merite la fizică. Pe baza ipotezelor lui Torricelli, un student al lui Galileo, în 1648 Pascal a efectuat câteva experimente strălucitoare care au dovedit cu fermitate existența presiunii atmosferice și au îngropat dogma veche de secole despre frica de natură înaintea vidului, o dogmă care s-a întors la Aristotel și a dominat de-a lungul Evului Mediu. Fizicianul francez a formulat și legea propagării presiunii în lichide, devenind unul dintre creatorii hidrostaticii.

Pascal este considerat pe drept unul dintre principalii creatori ai științelor naturii din timpurile moderne. Semnificația acestei activități a sa pentru istoria filozofiei este determinată de faptul că Pascal s-a ridicat la înțelegerea sa logică și metodologică în două mici tratate (toate lucrările sale filozofice au fost scrise în

franceză) - „Mintea geometrică” și „Despre Arta persuadei”, care a dezvoltat în general principiile raționalismului cartezian. Aceste mici tratate, s-ar putea spune, au servit drept bază pentru logica Port-Royal discutată mai sus.

Dar cea mai intensă activitate științifică și înțelegerea ei metodologică au constituit doar o jumătate din intensa viață intelectuală a lui Pascal. Cealaltă jumătate a vieții foarte scurte a acestei persoane foarte dureroase de la naștere și impresionabilă a fost alcătuită din căutări și reflecții religioase. Ei au dus la faptul că în 1646 Pascal a devenit un susținător ferm al jansenismului și în 1655 s-a transformat într-un pustnic al mănăstirii Port-Royal, care a fost centrul principal al acestei mișcări semi-protestante în cadrul catolicismului. Pascal nu a încetat să facă o activitate științifică, dar activitatea sa de scriitor religios și publicist a avut prioritate față de activitatea sa de om de știință. Ea a lăsat o amprentă decisivă asupra concepțiilor filozofice generale ale lui Pascal. Cu toate acestea, în această activitate a existat o latură foarte ciudată, care poate fi privită ca un fenomen progresist în viața ideologică a Franței din acea epocă. A fost asociat cu participarea activă a omului de știință, care a deținut în mod strălucit stiloul unui publicist, într-un aprig

lupta janseniștilor împotriva iezuiților, care au avut atunci o mare influență la curtea lui Ludovic al XIV-lea. Un monument nemuritor al acestei activități a lui Pascal a fost pamfletul său Scrisori către un provincial (1657), care a constituit o epocă în istoria literaturii franceze. În acest pamflet strălucit, autorul ei, bine versat în subtilitățile teologice, a relevat cazuistica sofistică a construcțiilor teologice ale iezuiților și pur imoralismul tuturor activităților lor. Pamfletul lui Pascal a făcut o impresie uriașă asupra contemporanilor săi și a cauzat pagube ireparabile iezuiților (însuși numele a devenit de atunci sinonim cu ipocrizia sofisticată). Ca un adept activ al jansenismului, cufundat în căutări religioase, Pascal a scris principala sa lucrare filosofică, Gânduri, publicată pentru prima dată doar postum, în 1669.

Pascal ca metodolog al cunoașterii științifice. Metodologia urmată de omul de știință Pascal, și pe care a formulat-o în repetate rânduri, este practic metodologia raționalismului cartezian. Foarte indicative aici sunt afirmațiile repetate ale marelui matematician și fizician francez împotriva autoritarismului erudiției scolastice, care este atât de distructivă pentru dezvoltarea dovezilor și cunoștințelor științifice indisolubil legate de aceasta. „Când cităm autori”, a scris el în acest context, „cităm dovezile lor, nu numele lor” [176, p. 202]. Într-unul dintre gândurile sale, Pascal a scris că credința oarbă în autoritate umilește mintea umană și o aseamănă cu instinctul animalelor. Între timp, acesta din urmă este întotdeauna neschimbat, în timp ce acțiunile minții sunt îmbunătățite continuu.

În acest context, gânditorul francez a fost unul dintre primii din timpurile moderne din epoca sa non-istorică care a formulat conceptul

de progres ca dezvoltare progresivă a cunoașterii. În aceeași lucrare, el a scris că nu numai o persoană individuală, ci întreaga rasă umană poate avansa în cunoașterea științelor. Considerându-l ca un fel de subiect de cunoaștere unificat și care învață constant, Pascal vorbește în această legătură despre „omul universal” (l’homme universel) [176, p. 232]. Făcând ecou pe Bacon și alți filozofi ai Renașterii târzii, el numește antichitatea copilăria omenirii, de atunci oamenii erau noi în știință.

Cele de mai sus nu înseamnă o negare completă de către Pascal a tuturor autorităților și a întregului autoritarism. În spiritul conceptului de „două adevăruri” discutat în mod repetat aici

omul de știință subîmparte științele timpului său în funcție de subiectul lor și de metoda cunoașterii acesteia. Într-un rând, el a inclus științe precum istoria, geografia, jurisprudența, lingvistica și un astfel de subiect precum teologia. El le considera „subiecte istorice” care se ocupă de fapte figurate deja în mulți autori anteriori și asociate cu diverse instituții umane. Pentru a le înțelege conținutul, este absolut necesară autoritatea. În cea mai mare măsură, acest lucru se aplică teologiei, deoarece aici metodele științifice și dovezile rezonabile sunt inaplicabile, orice fel de „inovație” este cel mai puțin potrivită. O categorie complet diferită este geometria, aritmetica, fizica, muzica, arhitectura, medicina. Acești „subiecți dogmatici” descoperă și investighează diverse adevăruri, bazându-se în primul rând pe sentimente și rațiune, pe experiență și raționament. Deși multe dintre prevederile acestor științe pot fi conținute în lucrările anumitor oameni de știință, autoritatea ca mod de cunoaștere este inutilă aici, deoarece gradul de convingere în aceste adevăruri este direct proporțional cu capacitatea fiecăruia care le posedă de a reproduce independent. si dovedeste-le.

În aceste științe, după Pascal, triumfă metoda axiomatic-deductivă a cunoașterii. La fel ca Descartes și alți raționaliști, el subliniază universalitatea și necesitatea adevărurilor descoperite cu ajutorul său, care nu pot fi culese din experiență, oricât de lungă ar fi. Această metodă, dezvoltată în detaliu de Port-Royal Logic, necesită definirea tuturor termenilor și demonstrarea tuturor propozițiilor pentru a evita orice obscuritate și ambiguitate. Odată dovedite, propozițiile unei științe date trebuie plasate „în cea mai bună ordine”. Dovezile, care constituie esența metodei axiomatic-deductive, presupune existența anumitor „termeni primari” și „axiome” care salvează „mintea geometrică” de infinitatea malefica de temeiuri și consecințe. „Se simt principiile, se dovedesc teoremele, atât una, cât și cealaltă cu certitudine”. Printre primele dintre acestea se numără spațiul, timpul, mișcarea, numărul, egalitatea și o multitudine de concepte similare cărora le aparțin cele mai înalte dovezi. Toate aceste principii sunt, în esență, intuiții carteziene. Totuși, spre deosebire de Descartes, Pascal subliniază: „Cunoaștem adevărul nu numai cu mintea, ci și cu inima” [176, p. 512], parcă din instinct, nu

mediocru „simţind principiile numite. Pe această cale, intuiția intelectuală a lui Cartesius este supusă senzaționalizării, iar în viitor, după cum vom vedea, iraționalizării.

Neputința minții în fața infinitului. În literatura istorică și filozofică, poziția epistemologică a lui Pascal este de obicei numită sceptică. Într-o anumită măsură, acest lucru este corect. Influența pironismului (cum obișnuia Pascal să numească scepticism odată cu vârsta sa) este palpabilă în unele dintre prevederile sale, de exemplu, în afirmarea nesiguranței percepțiilor senzoriale, a valorii lor cognitive mai mult decât relativă. În plus, însăși definiția științelor care dau adevăruri sigure ca fiind dogmatice mărturisește, după toate probabilitățile, o anumită influență asupra lui Pascal a ideilor specticismului antic. Și totuși un astfel de impact este foarte limitat, pentru că într-un număr de locuri din Myslen întâlnim critici la adresa pironismului. Îndoiala totală inerentă lui este inacceptabilă pentru un filozof care a arătat cu atâta forță posibilitatea de a obține adevăruri de încredere despre natură. „Conceptul de adevăr este încorporat în noi”, a subliniat el în „Gândurile” sale, iar înaintea acestui concept cel mai inveterat pironism se retrage” [174, p. 176; vezi 176, p. 549]. Pironismul urmărește să compromită, în esență, orice adevăr și, prin urmare, este inacceptabil pentru Pascal.

Cu toate acestea, cunoașterea de încredere, pentru justificarea căreia savantul francez a făcut atât de mult, se extinde numai la sfera obiectelor finite cu care o persoană se ocupă în activitățile sale zilnice. Problema cunoașterii lumii arată cu totul diferit atunci când apare o întrebare privind viziunea asupra lumii. Oricare dintre soluțiile sale pentru Pascal este imposibilă în afara problemei relației dintre infinit și finit, în afara clarificării locului omului în univers. Patosul infinitului lui Dumnezeu pătrunde în viziunea despre lume a lui Pascal și, în această privință, face ecou cu viziunea despre lume a lui Cusan, a cărei influență este foarte vizibilă în „Gânduri” (deși el nu este niciodată numit direct acolo). Aici ne întâlnim, în esență, doar cu interpretarea infinitului ca fiind unul real, care nu crește atunci când i se adaugă vreun număr și nu scade când se scade. Spre deosebire de Descartes, apoi de Spinoza și Leibniz (și chiar de Cusanz însuși), care au făcut distincția între infinitul potențial și actual, Pascal, ca și Malebrapsch, a ignorat în esență conceptul primului dintre ei. Subliniind viziunea decisivă asupra lumii

sensul infinitului actual (infini), Pascal, după toate probabilitățile, a considerat infinitul potențial ca o variantă a finitului.

O varietate a infinitului tratată în acest fel de Pascal este „infinitul în mare” (l'infinité de grandeur), care a devenit de mult infinitul evident al universului. Mai puțin evident este „infinitul în mic” (l’infinité de petitesse), care, însă, a fost din ce în ce mai puternic promovat de dezvoltarea științelor naturii (mai ales în

legătură cu dezvoltarea microscopiei). Cu mare perseverență și consecvență, Pascal subliniază necognoscibilitatea completă a infinitului, interpretată într-un mod actualist. În același timp, acest absolut fără fund, care este o „Ființă indivizibilă și infinită” [174, p. 156], adică Dumnezeu, dezvăluie cu toată forța sa funcția sa mistifiantă inerentă în raport cu orice cunoaștere finită, deci, în raport cu toate științele. Prin urmare, dacă ar trebui să vorbim despre scepticismul lui Pascal foarte, foarte condiționat, atunci ar trebui să vorbim despre agnosticism destul de clar. În general, acest agnosticism este o variantă a „ignoranței științifice” a lui Nicolae din Cusa.

Pascal subliniază sistematic inconsecvența cunoașterii „dogmatice” finite în pretențiile sale la absolutitatea adevărurilor sale, la imposibilitatea de a înțelege în termenii lor realitatea infinită contemplată de om. În fața „dublului infinit” „nici o știință nu își va epuiza vreodată subiectul” [174, p. 123], deoarece o persoană nu este capabilă „nici cunoaștere cuprinzătoare, nici ignoranță completă” [174, p. 124; vezi 176, p. 526]. Oamenii se nasc în deplină ignoranță, cei mai înzestrați dintre ei învață multe, dar înțelepciunea lor constă în faptul că, oricât de mari ar fi cunoștințele lor, își subliniază ignoranța în fața infinitului inepuizabil. Se comportă diferit acei dogmatiști care, după ce au acumulat resturi de cunoștințe, „își imaginează că au depășit totul. Ei sunt cei care stârnesc lumea, ei judecă totul la întâmplare” [174, p. 166]. Nu este greu de văzut apartenența socială a acestui gen de „știi-toate”: ei sunt cel mai adesea reprezentanți ai teologiei oficiale, pseudo-cunoașterii scolastice cu dogmatismul ei indestructibil.

Dogmatiștii (la care Pascal îi include pe atei) sunt convinși că adevărul este absolut opus erorii. Între timp, „totul în această lume este parțial adevărat, parțial fals. Nimic nu este adevărat necondiționat... Avem

dăm numai adevăr parțial și bine parțial, amestecate cu rău și minciună” [174, p. 176; vezi 176, p. 617]. Poziția de mijloc a omului între inexistență și ființă face ca toate adevărurile sale să fie doar relative. Ca și în cazul lui Cusan, putem vorbi despre natura dialectică a concepțiilor lui Pascal asupra adevărului, care pentru el este inseparabilă de eroare. Dar el subliniază mult mai puternic momentul relativității adevărului, momentul agnosticismului, determinat de granițele înguste ale înțelegerii umane în fața infinitului de neînțeles. „Ateismul indică puterea minții, dar numai într-o anumită măsură” [176, p. 522] – astfel autorul Gândurilor accentuează rolul mistifiant al conceptului de Dumnezeu. Nu are atitudinea panlogică caracteristică lui Descartes, Spinoza și Leibniz. O asemenea atitudine în deismul lui Descartes sau Leibniz a însemnat identificarea laturii intelectualizatoare a conceptului de Dumnezeu.

Pentru Pascal, ideea de infinit real nu este ultima idee clară care formează fundamentul panlogismului, care a însemnat pentru Descartes, iar apoi pentru Spinoza și Leibniz, posibilitatea cunoașterii nelimitate a lumii. Cât despre Hobbes, pentru Pascal această idee este

o expresie a întunericului divin. Realitatea, cufundată în întunericul impenetrabil al infinitului, depășește de multe ori posibilitățile înțelegerii umane. Îmbrăcată într-o cochilie materială, o persoană cu dificultate „se menține în pragul a două prăpastii - abisul infinitului și abisul inexistenței” [174, p. 172; vezi 176, p. 526].

În această stare, curiozitatea lui prezumtivă este în mod necesar înlocuită de contemplarea tăcută. Omul ca cuceritor al naturii, care a fost subliniat cu atâta forță de Bacon, și chiar de Descartes, în Pascal se transformă doar într-un petiționar, prosternându-se înaintea lui Dumnezeu. Începutul și sfârșitul universului sunt ascunse privirii umane de un „mister de nepătruns”, „surprinde doar înfățișarea fenomenelor, căci nu este în stare să le cunoască nici începutul, nici sfârșitul” [174, p. 123; vezi 176, p. 526]. Numai creatorul său poate înțelege acest miracol. Raționalistul, care s-a confruntat cu adevărat cu multe mistere în epoca lui Pascal, capitulează aici în fața misticului, a cărui activitate cognitivă în fața infinitului inepuizabil se stinge în contemplare tăcută. Autorul „Gândurilor” în diverse expresii caută să sublinieze neînțelesul pentru spiritul uman finit al infinitei ființe divine, în care totul și toți se contopesc.

extreme — un gând care face atât de evident ecoul ideilor mistico-dialectice ale lui Nicolae din Cusa.

După ce a introdus un moment dialectic în înțelegerea adevărului, care este inseparabil de eroare, Pascal opune în același timp metafizic adevărului absolut („final”), accesibil numai lui Dumnezeu, adevărului relativ, la care omul este în mod necesar condamnat. Ca particulă a naturii, el este incapabil să cuprindă întregul infinit care îl înconjoară. În plus, nenumăratele împletiri de lucruri și evenimente fac imposibilă înțelegerea oricărei părți a lumii fără multe altele, legate direct sau indirect de ea. Prin urmare, „este imposibil să cunoști părțile fără a cunoaște întregul, la fel cum este imposibil să cunoști întregul fără o cunoaștere temeinică a tuturor părților” [174, p. 125; vezi 176, p. 527].

Nesemnificația și măreția omului. Dificultatea enormă și chiar imposibilitatea de cunoaștere se manifestă cu cea mai mare forță în raport cu omul. Pascal îl interpretează într-un mod cartezian, pur dualist - ca o combinație a două substanțe care se exclud reciproc. Pentru autorul „Myslen” „nu există nimic mai absurd decât afirmația că materia se cunoaște pe sine”. Deoarece poate cea mai de bază manifestare a „infinitului în mic” „omul este creația cea mai de neînțeles a naturii pentru sine, pentru că îi este greu să înțeleagă ce este un corp material, cu atât mai dificil ce este un spirit și este complet de neînțeles modul în care un corp material se poate conecta cu spiritul. Nu există nicio sarcină de nerezolvat pentru o persoană, și totuși acesta este el însuși” [174, p. 126; vezi 176, p. 526-527].

Cuvintele de mai sus ale lui Pascal, precum și întreaga structură a viziunii sale asupra lumii, mărturisesc faptul că el nu avea deloc o trăsătură atât de fundamentală a gândirii filozofice avansate a epocii

luate în considerare ca naturalizarea omului, interpretarea nu doar trupul, ci și spiritul său ca manifestări de o singură natură, eliberat în marea majoritate a acțiunilor sale de sub tutela unui zeu supranatural. Pentru Pascal, chiar și corpul uman — un fenomen atât de indubitabil de natură materială — este de neînțeles în toată complexitatea sa și în funcție de infinitatea sa. Acest tip de neînțeles crește de multe ori în condițiile îmbinării corpului cu spiritul, fără de care nu poate exista o persoană. Nici măcar organismul animal, care pentru Descartes s-a transformat complet într-un mecanism, după autorul Gândurilor, nu poate fi considerat ca atare. „Acțiunile unei mașini de gândire”, subliniază inventatorul primei mașini de calcul, „seamănă mai mult cu Hà

o ființă care acționează-gândește decât un animal, dar o mașină nu are o voință proprie, în timp ce un animal are” [174, sg 168].

Cu toate acestea, o persoană în condițiile misterului care o înconjoară, reprezentând cel mai mare mister chiar și pentru sine, este cea mai neînsemnată creatură. „Omul în infinit — ce vrea să spună?” Existența sa este trecătoare, începutul și sfârșitul ei necunoscute. În acest context, Pascal își formulează celebra sa imagine despre om ca „trestie care gândește” — una dintre cele mai slabe creaturi ale naturii. „Pentru a-l distruge, nu ai nevoie deloc de întregul Univers: o suflare de vânt, o picătură de apă este suficientă” [174, p 169]. Tema singurătății, abandonul unei persoane în spațiile nesfârșite ale lumii este una dintre temele principale, definitorii ale „Gândurilor” lui Pascal. „Sunt îngrozit de liniștea veșnică a acestor spații” [174, p. 151].

Dar chiar și în însăși nesemnificația omului stă posibilitatea măreției sale. Este identificat de Pascal cu capacitatea de gândire a omului, care îl ridică deasupra tuturor celorlalte creații ale naturii. „Măreția unui om este mare pentru că este conștient de nesemnificația lui. Arborele nu își dă seama de nesemnificația lui... Omul se simte neînsemnat, căci înțelege că este neînsemnat; aceasta este ceea ce îl face mare” [174, p. 176]. Omul, repetă Pascal, nu este nici un înger, nici un animal. Degeaba încearcă unii să-și stingă patimile pentru a se apropia de îngeri. Alții vor să renunțe la minte și pe această cale sunt asemănați cu animale proaste - o viață și mai rușinoasă. Între timp, odată cu dualitatea inevitabilă a naturii umane, este necesar să se dezvolte în sine capacitatea naturală de a gândi. Numai pe această cale poate fi depășită nesemnificația umană și măreția omului, dată lui în gând și numai în gândire, poate fi întărită. Cu toată abstractitatea idealistă a acestui raționament al lui Pascal, nu se poate să nu observăm că într-un asemenea context al doctrinei sale morale și filozofice s-a manifestat componenta raționalistă a viziunii sale asupra lumii, contrazicând radical religiozitatea sa, pe care a căutat să o fundamenteze pe deplin.

Construcțiile ontologice nu joacă un rol important în concepțiile lui Pascal. Un alt lucru este tema omului. Ea vine în prim-plan, devine un lider, important în sine. În același timp, întrucât omul este

interpretat de Pascal deloc naturalist, ci mai degrabă agnostic, puternicul raționalism pe care îl demonstrează

roval în metodologia sa a științei, de fapt, nu se extinde deloc la înțelegerea și interpretarea sa despre om. Spre deosebire de raționaliștii și naturaliștii din acea epocă, precum Hobbes sau Spinoza, care au căutat să raționalizeze și să naturalizeze întreaga persoană, inclusiv sfera moralității sale, Pascal a considerat că o astfel de gândire este complet insuportabilă. La urma urmei, omul, în opinia sa, este o „himeră”, „curiozitate”, „monstru”, „haos”, „o grămadă de contradicții”, poate cea mai importantă dintre ele este „conflictul civil al rațiunii și pasiunilor”. într-un cuvânt, cel mai uimitor „miracol” al Universului (cu excepția, desigur, a lui Dumnezeu) [176, p. 514]. „Ordinea morală” este denumită uneori de către autorul „Gândurilor” drept „supranatural” (surnaturel). Pascal a exprimat interpretarea irațională a omului în celebrul aforism: „Inima are rațiunile ei, pe care mintea nu le cunoaște” (Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas) [176, p. 552]. Întrucât, așadar, „ordinea inimii” se opune ordinii minții și se identifică uneori cu voința, fenomenul intuiției („inima” și „instinctul”), care joacă un rol fundamental în metodologia lui Pascal, este senzaționalizat și iraționalizat de el. Această trăsătură o deosebește de epistemologia lui Descartes (în acest caz, este mai bine să vorbim despre filozofie în ansamblu).

Religia ca soluție la toate contradicțiile existenței umane. Căutările și activitățile religioase ale lui Pascal au devenit un rezultat firesc al părerilor sale despre om. Totuși, deja în ontologia lui Pascal, așa cum am văzut, conceptul de Dumnezeu ca absolut complet de neînțeles joacă, s-ar putea spune, un rol decisiv. Când într-unul din „Gânduri” citim că „abisul infinit nu poate fi umplut decât de ceva infinit și imuabil, adică de Dumnezeu” [174, p. 181; vezi 176, p. 519], a căror prezență este imprimată oricărui lucru finit, atunci această poziție a autorului lor poate fi interpretată ca poziție a panteismului mistic. Se poate vedea în Pascal premergătorul lui Malebranche cu doctrina sa de a vedea toate lucrurile în Dumnezeu. Prevederile ocazionalismului, formulate de acest reprezentant major al cartezianismului de dreapta, care neagă stabilitatea și obiectivitatea regularității, pot fi văzute și în unele prevederi ale Gândurilor, când autorul lor, de exemplu, subliniază că din legătura constantă. a fenomenelor și evenimentelor din natură, ajungem la concluzia că este inerentă legii indestructibile, dar natura uneori „ne înșală și nu se supune propriilor reguli” [176, p. 589; vezi 174, p. 131].

Pascal vede în special multe fapte care mărturisesc absența unor modele stabile în lumea istorică umană. Forma nasului Cleopatrei a predeterminat „aspectul pământului”; un grăunte de nisip care a ajuns în ureterul lui Cromwell și a dus la moartea acestuia, a salvat poate

lumea creștin-catolică. În același context, Pascal limitează sever universalitatea ideii de susținători ai dreptului natural care văd unitate în legile diferitelor popoare. Indicând cele mai neatractive obiceiuri morale ale lor (uneori ridicând furtul, incestul, copilul și patricidul la rang de virtute), Pascal caută să limiteze cât mai mult efectul legilor naturale în lumea umană.

Într-un efort pe această cale de a face evenimentele vieții naturale și umane cât mai dependente de un singur Dumnezeu, filozoful religios francez s-a opus hotărât deismului, care a minimalizat rolul lui Dumnezeu în viața naturii, și într-adevăr a omului. Pascal, pe de altă parte, aduce deismul mai aproape de ateism, crezând că sunt la fel de străini de religia creștină. Descartes, adeptul său în domeniul metodologiei nu poate, prin propria sa recunoaștere, să ierte faptul că el, forțându-l pe Dumnezeu să dea lumii un „prim-click (chiquenaude)”, a căutat ulterior să se descurce fără el [vezi. 174, p. 176; 176, p. 77]. Potrivit lui Pascal, o persoană are nevoie de un „zeu viu”, care, în opinia sa, nu poate fi decât zeul religiei creștine. Acest zeu pur teist, continuu creator, nu se află în contradicție ireconciliabilă cu zeul mistico-panteist, pe care l-am afirmat în ontologia lui Pascal, din cauza amorfei mult mai valoroase a acestui fundament al oricărei religiozități.

După cum am văzut mai sus, teologia este una dintre disciplinele în care rolul autorității este maxim, iar rolul dovezii rezonabile este minim. Într-adevăr, existența lui Dumnezeu este resimțită în primul rând de „inima”, iar fără un astfel de sentiment nu există „Dumnezeu viu”. Cu toate acestea, marele om de știință încă nu se poate face fără încercări de a dovedi rațional existența lui Dumnezeu. Pentru gânditorul religios, care a „păcătuit” atât de mult cu „pofta cognitivă” (libido sciendi), argumentul care a primit denumirea de „pariul lui Pascal” este foarte caracteristic. Este clar inspirat din studiile sale în teoria probabilității în raport cu practica jocurilor. „Între noi și Dumnezeu este infinitul haosului. Undeva pe marginea acestui infinit există un joc - ce va cădea, cap sau coadă. Pe ce vei paria?" Inteligența

vorbește despre probabilitatea egală de capete și cozi, totuși, atunci când intervine „inima”, devine evident că, pariând „pe cozi” (adică absența lui Dumnezeu), ne pierdem viața finită, care este deja condamnată, în timp ce pariem „capete”, adică pentru existența lui Dumnezeu, putem câștiga „o viață infinită infinit fericită” [176, p. 551; 174, p. 154J. De aici este „evident” că ar trebui să pariezi doar „pe vultur”.

Un Dumnezeu viu, personal, profund intim este ostil egoismului indestructibil al pasiunilor umane. Prin urmare, dragostea pentru Dumnezeu, repetă Pascal, trebuie să fie însoțită în mod necesar de ura față de sine. Toate tainele cunoașterii și ale vieții umane sunt rezolvate, potrivit lui Pascal, doar prin referire la dogma creștinismului, în special la legenda păcatului originar și a jertfei

ispășitoare a lui Hristos. Aici omul de știință și filozoful capitulează în cele din urmă în fața misticului religios.

Moștenirea lui Pascal în istoria ulterioară a filosofiei Rolul progresiv și inovator al metodologiei raționaliste a lui Pascal este evident din cele spuse mai sus, mai ales în legătură cu logica Port-Royal. Nu mai puțin evident este rolul anticlerical, anti-iezuit-anti-catolic al Scrisorilor Provinciale, condamnate să fie arse de Biserica Catolică. Natura complet nedogmatică a religiozității lui Pascal și angajamentul său profund față de știință și raționalitatea inseparabilă de aceasta au dus la atacuri violente împotriva lui (atât în timpul vieții, cât și postum) de către cei mai mari dușmani ai săi, iezuiții. Demascat de el ca niște ipocriți și ipocriți monstruoși, ei au căutat să-i întoarcă aceeași acuzație, declarând pe autorul Scrisorilor un ateu înșelător, deghizat, înfățișându-se ca o persoană profund religioasă (care, chiar și după ce a devenit pustnic Port-Royal, nu a părăsit studii științifice).

La apogeul iluminismului francez al secolului al XVIII-lea, când materialismul și ateismul au devenit o forță socială puternică, atitudinea față de Pascal a fost un indicator esențial al pozițiilor filosofice ale iluminismului francez, ceea ce va fi arătat în cartea următoare.

Viziunea asupra lumii a lui Pascal este un element esențial al vieții ideologice moderne. În Franța, în secolul nostru, a luat naștere o societate de „prieteni ai lui Pascal". Unii reprezentanți ai existențialismului (una dintre principalele tendințe ale idealismului burghez modern), în special cei care nu iau în considerare problemele generale de a fi un element

subiectul filosofiei și își vede principala sarcină în înțelegerea existenței umane, îl interpretează pe Pascal, care nu a pretins să creeze un fel de sistem filozofic complet, ca pe predecesorul său îndepărtat, care a suferit soarta tragică și singurătatea omului în fața infinitului. În același timp, concepțiile filozofice ale lui Pascal se adresează acei filosofi și oameni de știință burghezi care, simțind ostilitate față de tradiția scolastic-neo-tomistă și speculația teologică, văd în autorul „Gândurilor" un exemplu inspirator de îmbinare armonioasă a celor mai profunde învăţătură şi minte înaltă cu cea mai smerită credinţă [vezi. 180-184, 189 etc.].

7. GNOSEOLOGIE RAȚIONALISTĂ, METAFIZICA PANTEISTICĂ, MATERIALISMUL MECANISTIC ȘI ETICA NERELIGIOSĂ A SPINOSA

După cum s-a menționat în eseul introductiv la această secțiune, Țările de Jos din secolul al XVII-lea este cea mai dezvoltată țară din Europa în ceea ce privește viața social-economică și ideologică. La Amsterdam a apărut o comunitate evreiască semnificativă, formată în principal din imigranți din Peninsula Iberică care au fugit aici de persecuțiile religioase din Spania și Portugalia. Cea mai mare toleranță religioasă din Europa, stabilită în Țările de Jos, a atras foarte mult aici

evreii, care au devenit participanți activi în comerț și în alte sectoare ale economiei. Baruch Spinoza (1632 - 1677), care a devenit unul dintre cei mai importanți filosofi ai secolului al XVII-lea, s-a născut la Amsterdam în familia unui negustor.

Viața și lucrările. Conducătorii comunității evreiești (între care rolurile principale aparțineau rabinilor) erau foarte îngrijorați de slăbirea disciplinei religioase iudaice din aceasta, care a fost respinsă de cei mai emancipați evrei. Pentru a întări această disciplină, la Amsterdam a fost înființată o școală religioasă evreiască, al cărei scop principal era acela de a forma miniștri ai cultului evreiesc.

Spinoza a studiat la această școală câțiva ani. Cu toate acestea, nu a absolvit facultatea, deoarece tatăl său dorea ca fiul său să-l ajute să conducă o afacere comercială. După moartea tatălui său, Spinoza însuși a condus această afacere de ceva timp. Cu toate acestea, nu l-a interesat deloc, gândurile tânărului

au aspirat la educația științifică și filozofică. Pentru a le implementa, Spinoza a stăpânit bine latina, care a rămas apoi limba principală a filosofiei și științei (Baruch a început să se numească Benedict în latină).

Profesorul lui Spinoza la acea vreme era Van den Enden, un adept al panteistului italian Lucilio Vanini (un adept al lui Bruno, care a fost ars pentru ateism la Toulouse în 1619). Prin Van den Enden, Spinoza a stabilit contacte în cercurile republicanilor și colegilor sectari olandezi și ale menoniților (apropiați de anabaptiști). Liderii comunității evreiești erau foarte nemulțumiți de modul de viață și de opiniile lui Spinoza, se temeau că acesta va avea o influență pernicioasă asupra tineretului evreiesc din Amsterdam. A primit îndemnuri și avertismente să meargă cu grijă la sinagogă și să păstreze în toate obiceiurile strămoșilor săi. S-au încercat să mituiască și chiar să-l omoare pe tânărul încăpăţânat. Când toate mijloacele de a-l influența au fost epuizate, în 1656 conducătorii comunității evreiești au proclamat „marea excomunicare” a ereticului, ceea ce a însemnat izgonirea lui din comunitate. Atunci a fost o pedeapsă foarte severă, deoarece o persoană lipsită de legături religioase (în afară de evreu) a devenit un proscris, comunicarea cu care era extrem de periculoasă. Spinoza a fost nevoit să părăsească Amsterdamul și să trăiască la țară câțiva ani. Cu toate acestea, prietenii și colegii săi menoniți au continuat să mențină cea mai strânsă relație cu el. A stăpânit arta șlefuirii lentilelor, care erau la mare căutare. Această artă i-a oferit lui Spinoza, poate, cea mai mare parte a fondurilor necesare pentru a-și susține viața foarte modestă.

Toate gândurile și eforturile sale principale s-au concentrat pe studiul și dezvoltarea problemelor de filozofie. Spinoza a fost, de asemenea, foarte interesat de problemele științelor naturale, în special de matematică. În jurul lui s-a format un cerc de studenți cei mai apropiați. Se pare că Spinoza a compus pentru ei prima sa lucrare,

Despre Dumnezeu, om și fericirea lui. Tratatul de perfecționare a minții aparține, de asemenea, lucrărilor timpurii ale filosofului (neterminat).

În 1669, Spinoza s-a mutat la Haga, sediul guvernului olandez. Partidul Republican era la putere la acea vreme, condus de talentatul politician și marele matematician al vremii, Jan de Witt. Spinoza s-a apropiat de unii dintre liderii acestui partid. Așa cum era de așteptat, prin comandă directă

de Witt Spinoza a scris una dintre cele mai remarcabile lucrări filozofice ale secolului, Tratatul teologico-politic, a cărui margine ideologică și politică era îndreptată împotriva calvinilor olandezi, care conduceau de fapt partidul monarhist. Totuși, această lucrare a fost urâtă și de toți ceilalți clerici creștini și evrei. A fost publicată anonim în 1670, cu un loc fals de publicare indicat (Hamburg în loc de Amsterdam). Cu toate acestea, paternitatea lui Spinoza a fost dezvăluită rapid, iar o persecuție intensă a început ca un dușman al religiei, un ateu. În 1675 a finalizat Etica, principala sa lucrare filosofică, dar nu a putut să o publice. Spinoza nu a avut timp să-și termine „Tratatul politic”: a murit la 21 februarie 1677.

În decembrie 1677, cei mai apropiați prieteni și adepți ai lui Spinoza au publicat lucrările sale postume, care includeau un tratat despre îmbunătățirea minții, etica, un tratat politic, precum și o parte din corespondența sa foarte importantă din punct de vedere filosofic. Câteva luni mai târziu, „Lucrările postume” au fost interzise de autoritățile olandeze. Următoarea ediție a scrierilor lui Spinoza a fost realizată abia la începutul secolului al XIX-lea.

Pozițiile socio-politice ale lui Spinoza sunt ambigue. Apropierea sa de cercurile panteiștilor (în mare parte panteiști mistici, de altfel), care erau considerați sectari și chiar eretici, apropierea, intensificată ca urmare a expulzării sale din comunitatea evreiască, l-a apropiat pe filosof de popor, a dat naștere republicanilor. și stări de spirit antimonarhiste în el. Pe de altă parte, gânditorul a simțit în mod constant că majoritatea oamenilor erau o masă obscure și superstițioasă care îi urma pe calvini și monarhiști. Acest lucru l-a adus pe Spinoza mai aproape de partidul oligarhic-republican al lui de Witt, pentru că de acesta, în Țările de Jos din acea epocă, interesele științei și educației erau cel mai mult legate. Apropierea de acest partid explică aristocrația intelectuală binecunoscută a autorului Eticii.

Dezvoltarea filozofică a lui Spinoza și caracterul general al doctrinei sale. A început într-o școală religioasă evreiască, unde tânărul Baruch a făcut cunoștință cu ideile filosofilor evrei medievali. O lectură atentă a textelor Vechiului Testament, încă în mare măsură primitive, lipsite de subtilitățile teologice și idealiste ulterioare, a jucat și ea un anumit rol în dezvoltarea sa filozofică. Influența binecunoscută a ideilor scolastice asupra lui Spinoza (în

în special, apartenența reprezentanților „a doua scolastică”) a fost depășită de el prin studiul lucrărilor filosofilor noi și contemporani - Bruno, Bacon și în special Hobbes și Descartes. Spinoza a asimilat ideile acestor gânditori critic, uneori chiar negativ.

Unele idei ale științei matematice contemporane au servit și ca sursă teoretică a spinozismului. Cu toate acestea, interesele științifice naturale nu au jucat aici același rol ca și cu Descartes (să nu mai vorbim de Galileo) și apoi cu Leibniz. În centrul aspirațiilor filozofice ale lui Spinoza, pornind de la prima sa lucrare, s-au pus întrebări de etică, dovadă fiind titlul operei sale principale. În principiu, Spinoza considera metafizica o introducere în doctrina etică pe care a dezvoltat-o. Totuși, locul acelor întrebări pe care Spinoza însuși, în spiritul unei tradiții filozofice veche de secole, numită metafizică, s-a dovedit a fi atât de semnificativ și de încăpător, încât au devenit conținutul principal al doctrinei sale. Acest lucru a fost confirmat de istoria ulterioară a filosofiei. Pentru Spinoza, metafizica includea atât ontologia (acest termen în sine, care încă nu îi era cunoscut, a apărut, totuși, tocmai în secolul al XVII-lea ca fiind parțial sinonim cu termenul de „metafizică”), cât și epistemologia. În același timp, principiile metafizicii ca ontologie au fost formulate de Spinoza în evidentă dependență de soluționarea de către acesta a problemelor metodologice și epistemologice. În principiu, acest lucru se aplică tuturor filosofilor majori.

Problema cunoașterii. Interpretarea cunoașterii ocupă un loc mare în doctrina sa. Acest lucru este deja dovedit de titlul uneia dintre lucrările sale anterioare - „Tratat de îmbunătățire a minții”, o astfel de interpretare ocupă un loc semnificativ în „Etică” și în celelalte lucrări ale sale. Metodologia lui Spinoza trebuie înțeleasă ca totalitatea atitudinilor cognitive pe care le-a formulat și din care a pornit în procesul de dezvoltare a sistemului său filosofic.

Alături de Descartes, Spinoza este unul dintre principalii reprezentanți ai raționalismului în secolul al XVII-lea. atât în sensul mai larg, metodologic, cât și în sensul mai restrâns, epistemologic al acestui termen fundamental. Primul sens al lui %, în special, se manifestă la Spinoza în certitudinea sa, în cognoscibilitatea lumii, fără de care nici o știință și nicio filozofie nu este posibilă (desigur, în înțelegerea ei Spinoza). Al doilea sens epistemologic al raționalizării

ma se manifestă în chemările constante ale autorului Eticii de a distinge întotdeauna între ideile care apar în reprezentare sau imaginație (¡maginatio), care sunt întotdeauna legate de activitatea simțurilor, și ideile care exprimă esența înțelegerii umane (intelectio) , independent de ele. Ideile sensibile sunt întotdeauna obscure, dar ideile sufletului sau minții umane (bărbați) sunt

întotdeauna clare. Fără ele, nu sunt posibile cunoștințe de încredere, al căror model este oferit de matematică. Distincția constantă dintre aceste două varietăți de idei este în mare măsură metodologia raționalistă a lui Spinoza.

Cunoașterea senzorială este primul său tip. Este în primul rând o reprezentare, o imaginație. Este întotdeauna vagă, pentru că este contemplarea de către mintea umană a corpurilor exterioare prin intermediul ideilor despre stările propriului corp. Putem vorbi despre conținutul materialist al înțelegerii de către Spinoza a cunoașterii senzoriale, deoarece ideile senzoriale își datorează originea contactelor corpului uman cu obiectele și fenomenele care îl înconjoară. În aceste nenumărate cazuri ideile apar ca imagini. Ele au o compoziție complexă, deoarece conțin nu numai natura corpurilor exterioare, ci și natura corpului uman însuși, organele sale senzoriale, în primul rând percepții inerente cunoașterii ervose, senzuale.

Legătura imaginilor senzoriale în conștiință este mai mult sau mai puțin aleatorie, asociativă, individuală. Memoria ca depozit de imagini senzoriale este întotdeauna conectată într-un fel sau altul cu obiceiurile oamenilor. Astfel, subliniază autorul Eticii, pistele de cai evocă la un soldat ideea de călăreț, iar la țăran - de plug și pământ arabil.

Imaginile ca idei de experiență senzorială sunt mai mult sau mai puțin subiective. Cu toate acestea, ele nu pot fi considerate complet false. Ele reflectă cutare sau cutare trăsătură, latură, semn al naturii obiective a lucrurilor. Deși subiectivitatea umană predomină în ideile sensibile (atât în sens generic, cât și în sens individual), ele conțin și un anumit element de adevăr, oricât de nesemnificativ ar fi acesta. De exemplu, subliniază autorul Eticii, judecata unei persoane needucate că Soarele este un corp foarte mic, la doar câteva sute de pași de noi, cu toată eroarea sa, încă conține un element de adevăr, care constă în recunoscând existenţa Soarelui şi acţiunea lui.asupra noastră.

Spinoza recunoaște și o idee falsă ca fiind o idee inadecvată, adică una care doar parțial, sub un aspect sau altul, reflectă obiectul dat. Falsitatea unei idei inadecvate înseamnă că aceasta se dezvoltă într-o judecată în care adevărul parțial este proclamat a fi complet, complet. În consecință, falsitatea cunoașterii, după Spinoza, nu este absolută, ci relativă, înseamnă fragmentarea ei, care poate avea grade foarte diferite.

Cunoașterea „prin experiență dezordonată” este cea mai extinsă, de masă, pentru că fără ea viața nimănui nu este posibilă, pentru că în viața de zi cu zi „facem multe pe baza unei [simple] presupuneri”. Acest tip de cunoaștere este dominat de credință, fără de care activitatea umană este imposibilă. Aici „trebuie să urmărim ceea ce este cel mai probabil”, căci „o persoană ar muri de foame și de sete dacă nu ar vrea să mănânce și să bea până nu va avea dovada perfectă că mâncarea și băutura i-ar aduce beneficii” [191, vol. II, p. 585 - 586].

Interpretând cunoștințele experiențiale ca cunoaștere „prin experiență dezordonată”, Spinoza a vorbit negativ despre metoda inductivă a lui Bacon, crezând că cu ajutorul ei putem afla anumite semne aleatorii ale lucrurilor, dar nu vom putea stabili un singur adevăr sigur, necesar.

Toate acestea nu înseamnă că Spinoza a ignorat cunoștințele experienței. Deși anumite adevăruri, după cum vom vedea, sunt stabilite pur logic, independent de experiență, ele nu pot exista doar sub această formă și necesită în mod continuu întărire empirică. Ea, deci, este de natură subordonată, pentru că cu ajutorul ei putem afirma existența unui lucru sau acela, un fapt, dar nu suntem în stare să le dezvăluim esența. Prin urmare, valoarea teoretică a cunoștințelor empirice nu este mare, deși pe ea se bazează științe empirice precum medicina și pedagogia.

Cunoașterea abstractă este al doilea tip de cunoaștere experimentală. Spinoza a numit cel de-al doilea mod de a percepe primul tip experimental de cunoaștere „prin auzite” (ex audiții). Ea apare pe baza informațiilor verbale percepute pasiv, pe care oamenii, care trăiesc în societate, le folosesc aproape la fel de des pe cât folosesc experiența întâmplătoare. Prin urmare, filosoful numește primul fel de cunoaștere nu numai imaginație, ci și opinie (opio). Și parerea

este imposibil fără cuvinte care să-i ajute pe oameni să-și amintească lucruri și să-și formeze anumite idei despre ele.

În interpretarea percepției „prin auzite”, Spinoza are în vedere atât cunoștințele obișnuite, cât și filozofia scolastică, care este strâns legată de aceasta. Pentru universalele scolastice (notiones universales) sunt generalizări bazate pe experiență mai mult sau mai puțin accidentală. Procesul de generalizare consacrat în astfel de concepte este spontan, deoarece sufletul unei persoane percepe în acest caz doar acele trăsături ale obiectului care l-au influențat cel mai puternic. De aici incertitudinea unor astfel de concepte. Pentru unii, de exemplu, omul este un animal drept, pentru alții este unul care râde, iar pentru alții este o ființă rațională.

Prin urmare, conceptele universale aparțin categoriei ideilor inadecvate. Scolasticii, în schimb, le declară complete, pline de adevăruri și, în măsura în care acestea, le ontologizează. După cum știți, aceasta este metodologia realismului scolastic, conceptual. Pentru a o respinge, Spinoza, urmându-l pe Hobbes (dacă nu urmând exemplul său direct), recurge la metodologia nominalismului, care, după cum am văzut, a fost folosită pe scară largă de alți filozofi ai acelui secol. Această metodologie a continuat să distrugă încrederea dogmatică a multor scolastici în infailibilitatea conceptelor pe care le foloseau, cărora li se atribuia un statut pur existențial.

Tendința materialistă inerentă metodologiei nominaliste se manifestă la autorul Eticii în avertismentul său constant împotriva greșelilor, în urma cărora „universalul este amestecat cu individul și numai lucruri

imaginabile sau entități abstracte cu ființe reale” [191, vol. .I, p. 452]. Criticând acest gen de cunoaștere, Spinoza relevă inconsecvența verbalismului scolastic, care fetișizează cuvintele și le opune lucrurilor.

Critica universalelor lui Spinoza, urmând exemplul criticii lor de către Hobbes, l-a condus la poziția conceptualismului, care interpretează logic cunoașterea abstractă ca cunoaștere parțială. Urmând exemplul aceluiași Hobbes, Spinoza interpretează cuvintele în acest context ca semne ale unor lucruri care există în imaginație, dar avertizează împotriva identificării lor cu lucrurile în sine. Subliniind că „cuvintele sunt găsite mai întâi de mulțime, iar apoi folosite de filozofi” [191, vol. I, p. 280], el, ca și cum ar fi alăturat criticii lui Bacon la adresa „idolilor pieței”, a cerut să fie atent

și atitudine critică față de materialul verbal. Autorul „Eticii” își propune să distingem cu atenție între „imaginile” cuvântului și ideea”, deoarece cele mai multe dezacorduri filozofice apar „fie din cauza faptului că oamenii își exprimă incorect gândurile, fie din cauza faptului că interpretează greșit. altele” [191, vol. I, p. . 445].

Lupta împotriva scepticismului și problema cunoașterii de încredere. Imperfecțiunile cunoștințelor experimentale și abstracte adecvate dau naștere la dispute, ducând adesea la scepticism. La fel ca Bacon și mai ales Descartes, Spinoza a avut o atitudine puternic negativă față de scepticism și a căutat să-l depășească, pentru că altfel era imposibil de fundamentat posibilitatea cunoașterii de încredere. Nici cunoașterea empirică, nici cea abstractă nu poate respinge argumentele scepticismului. Acest lucru se poate face numai cu cunoștințe adevărate.

Acesta este deja al doilea tip de cunoaștere - rațiunea (rația) sau rațiunea (intellectus). Cel din urmă termen este mai des folosit. El operează cu concepte generale (tiones communes), în primul rând concepte matematice. Ele sunt complet lipsite de orice fel de subiectivism și îi apar lui Spinoza ca fiind singurele adecvate, complet adevărate. El vede o dovadă în acest sens în legătura constantă a acestor concepte în procesul deductiv al cunoașterii inferențiale, care duce întotdeauna la rezultate sigure. Coerența logică, consistența în metodologia raționalistă a lui Spinoza este cel mai important criteriu care distinge adevărul adecvat al rațiunii de adevărul inadecvat, doar parțial, al reprezentării, al imaginației. Acesta din urmă este mai mult sau mai puțin accidental, în timp ce primul este întotdeauna necesar. Autorul „Tratatului de perfecţionare a minţii” numeşte activitatea logică a minţii „ca şi cum ar fi un fel de automat spiritual” [191, vol. I, p. 349].

Această activitate, potrivit lui Spinoza, este complet insensibilă. Și acesta este avantajul său față de imaginație, pentru că aceasta, întâlnind anumite lucruri, le asimilează „din exterior”, în timp ce mintea deductivă le cuprinde „din interior”. O astfel de opoziție a

minții față de sfera sensibilității nu este doar metafizică (antidialectică), ci într-o anumită măsură și idealistă. Dacă puterea imaginației și intensitatea reprezentării primului fel de cunoaștere sunt direct proporționale cu numărul de contacte senzoriale ale sufletului uman cu lumea exterioară, atunci coerența logică a ideilor adecvate ale minții, dimpotrivă, este invers proporțional cu astfel de contacte.

În această lumină, interpretarea constantă raționalistă a conceptelor sau ideilor de către Spinoza, spre deosebire de interpretarea lor de către empiristii englezi - Bacon, Hobbes și apoi Locke, este destul de naturală. Ei au subliniat întotdeauna conținutul senzual al ideilor, în timp ce Spinoza a căutat constant să dezvăluie natura lor logică. Încheind-o în sine, ideile au funcții de judecată – afirmare sau negație.

Problema intuiției și trăsăturile raționalismului lui Spinoza. Justificarea cunoașterii de încredere l-a condus în mod necesar pe Spinoza (ca și înaintea lui Descartes) la problema intuiției, pe care o considera al treilea fel de cunoaștere.

Autorul Tratatului de îmbunătățire a minții a găsit-o în primul rând în tradiția panteistă. Înțelegerea directă a lui Dumnezeu, așa cum au fost învățate de mulți reprezentanți ai acestei tradiții, a oferit, așa cum și-au imaginat ei, cheia pentru înțelegerea întregii lumi. Parțial datorită aceleiași tradiții, intuiția a fost interpretată și ca integritate realizată în activitatea tuturor abilităților cognitive umane - senzoriale și mentale. Conținutul panteist al intuiției în multe feluri a făcut-o mistică - un fel de abilitate nediferențiată și misterioasă a spiritului uman. Influența lui Descartes (și, într-un anumit sens, a lui π Hobbes) l-a împins pe Spinoza către o regândire intelectualistă a problemei intuiției. Spinoza a mers în aceeași direcție ca urmare a orientării sale constante către cunoștințele matematice.

Adevărat, nu găsim la el nici o delimitare clară a sferelor de aplicare a celui de-al doilea și al treilea fel de cunoaștere, nici o definiție lipsită de ambiguitate a acesteia din urmă. Este clar, totuși, că ambele metode de cunoaștere, ca sursă de adevăruri de încredere, se opun primului tip de cunoaștere senzorial-abstractă, pmagnativă, ca sursă de adevăruri necesare practic, în cele din urmă nesigure. Și dacă al doilea tip de cunoaștere nu este legat genetic de primul, atunci o astfel de legătură este cu atât mai adevărată pentru intuiție. Dar fiind complet non-senzorial, este indisolubil legat de a doua, de mintea raționantă. Acesta este ceea ce face ca intuiția lui Spinoza să fie intelectuală, complet înapoiată.

Întrepătrunderea intuiției și a deducției se manifestă deja în concepte generale, fără de care nu există cunoștințe raționale de încredere. Universalele se formează pe baza unei experiențe mereu instabile și sunt produsele unei abstractizări mai mult sau mai puțin artificiale.

Concepte generale, care exprimă adevăratele proprietăți ale lucrurilor, direct, în

dat în mod educativ minții. Aici Spinoza se îndepărtează de conceptualismul lui Hobbes, care nu a recunoscut astfel de intuiții, și se apropie de Descartes.

În plus, cunoașterea intuitivă, cuprinsă în concepte generale, este direct legată de cunoașterea esențelor, sau naturii, lucrurilor. Toate proprietățile lor pot fi derivate din ele. În acest fel, Spinoza concepe certitudinea ideilor nu numai în relația lor cu mintea umană, ci și în raportul lor cu lumea obiectivă a lucrurilor. Obiectivitatea completă a ideilor de încredere și adecvate face natura, lumea, pe deplin cognoscibilă. O astfel de poziție epistemologică se numește de obicei panlogism.

Punctul care distinge înțelegerea lui Spinoza a intuiției, capabilă să înțeleagă esența lucrurilor, de cea carteziană este că Spinoza a căutat să lege conceptul de minte clară și atentă cu compilarea unor definiții precise și lipsite de ambiguitate ale acestui concept (acesta a fost Hobbes). ' influența asupra lui) . Definițiile conceptelor de intuiție, adică conceptele generale, sunt, după Spinoza, judecăți analitice în care predicatul dezvăluie atributele subiectului. Întrucât adevărul în astfel de judecăți decurge din conținutul subiectului și al predicatului, el nu depinde deloc de generalizarea empirică caracteristică universalelor. Identificarea conceptelor generale exprimate prin judecăți analitice, concepte care exprimă esența lucrurilor, ne salvează de orice subiectivism, și astfel și de scepticism. Mai mult, astfel de concepte și judecăți oferă un criteriu imanent al adevărului.

Spinoza numește un astfel de criteriu o idee adecvată, înțeleasă de intuiția intelectuală și exprimată în definiții precise. O idee adecvată nu are nevoie de nicio corelare cu obiectul, deoarece, conform Eticii, „precum lumina se dezvăluie atât pe ea însăși, cât și întunericul înconjurător, tot așa adevărul este măsura însuși și a minciunii” [191, vol. I, p. . 440]. Ideile experimental-abstracte, inadecvate, împreună cu minciunile, conțin o parte din adevăr. Ideile adecvate intuitiv-analitice conțin doar adevăr. Prin urmare, ele pot servi drept criteriu de adevăr, deoarece oferă un standard de certitudine, prin care cunoștințele autentice pot fi distinse de opiniile vag nesigure.

Metafizica lui Spinoza devine aici antidialectică. Având cunoștințe mentale complet izolate, în special

Sti intuitiv, din cunoașterea senzualului, experimentat, a absolutizat adevărul adecvat. Spinoza (ca marea majoritate a celorlalți filozofi ai timpului său) i-a considerat singurii posibili și complet neistorici.

Asemenea idei s-au bazat pe absolutizarea cunoștințelor matematice în forma ei elementară, care se întorcea la „Principiile” lui Euclid (care au câștigat o mare popularitate în acest secol). Adevărurile enunțate aici, forma deductivă a dovezii lor, i s-au părut lui Spinoza standardul de fiabilitate și de persuasiune pentru orice persoană capabilă de gândire logică. Înțelegerea acestei lucrări, spune autorul Tratatului teologico-politic, nu necesită cunoașterea „vieții, ocupației, caracterului autorului, nici cui, nici în ce limbă și când a scris” [191, vol. II. , p. 119].

Această absolutizare a cunoștințelor matematice elementare, fără de care nu există o metodologie raționalistă a lui Spinoza, și-a găsit expresia cea mai completă în ceea ce el însuși a numit „modul geometric” în care este prezentată „Etica” sa. Această metodă a fost o variantă a metodei sintetice, pe care am întâlnit-o deja de multe ori. În același timp, aceasta este o încercare de a aplica metoda axiomatică la prezentarea întregii game de cunoștințe filozofice, inclusiv aici sfera comportamentului uman, care este cel mai greu de generalizat și cu atât mai greu de axiomatizat. O astfel de încercare în sine se bazează pe panlogismul lui Spinoza, care este convins de posibilitatea unei cunoașteri exhaustive și definitive atât a domeniului existenței naturale, cât și a celui uman. Această iluzie metafizică a autorului Eticii, insuportabilă din punctul de vedere al dialecticii materialiste, cu privire la posibilitatea unei cunoașteri exhaustive a lumii și a omului, a apărut însă în mod necesar ca urmare a aspirațiilor extreme ale raționalismului său de a depăși complet religios biblic. idei, în virtutea cărora Dumnezeu, în funcția sa mistifiantă, deznădăjduiește orice efort cognitiv uman.

Intuiția intelectuală în metodologia lui Spinoza, atât prin ea însăși, cât și în virtutea ascendenței sale panteiste, și-a păstrat, de asemenea, pretențiile de cunoaștere a integrității lumii. Proprietatea minții, intelectul, este capacitatea sa de a forma două tipuri de idei. Unele dintre ele le formează „absolut, iar altele din altele”. Acestea din urmă sunt idei de cantitate, întotdeauna limitate și dependente de alte idei. Deci, orice corp este perceput de noi ca

rezultatul Mișcării unor plane, planul este mișcarea liniilor, iar linia este mișcarea unui punct. Dar astfel de idei apar în cunoașterea experiential-abstractă. Esenţa creatoare a spiritului uman se manifestă cu cea mai mare forţă atunci când, renunţând cu totul la influenţa confuză a ideilor senzuale, acţionează din profunzimile sale.

Pe această cale el dă naștere supremului tuturor ideilor sale - ideea unui infinit actual, finalizat, dat o dată pentru totdeauna. Spre deosebire de Hobbes și după Descartes (și chiar mai energic), Spinoza a tratat această idee ca fiind cea mai clară dintre toate ideile noastre. Claritatea sa este intuitivă, deoarece, ca idee extrem de generală, nu

mai necesită nicio idee mai generală care să o determine. Această idee principală pune bazele tuturor celorlalte idei și constituie cea mai profundă fundație a cunoștințelor de încredere. Pornind de la ea, se poate înțelege „toată natura așa cum există cu adevărat în sine” [191, vol. 1, p. 168].

Naturalismul panteismului lui Spmnose. Dumnezeu-substanță-natura. Primatul epistemologic al ideii de infinit real înseamnă în mod necesar, în virtutea panlogismului lui Spinoza, primatul lui Dumnezeu ca fundament ultim al ființei și adevărului. Existența lui Dumnezeu din acest punct de vedere este mai necesară decât existența celei mai diverse lumi. „Ori nimic nu există, fie există și o ființă, absolut infinită” [191, vol. 1, p. 370]. „Dumnezeu... – prima cauză a tuturor lucrurilor, precum și cauza lui însuși – este cunoscut de la Sine” [191, vol. I, p. 82]. Urmându-l pe Descartes și cu atât mai consistent, Spinoza restabilește argumentul ontologic în favoarea existenței divine. Cu toate acestea, spre deosebire de Descartes, care a înclinat spre o interpretare deistă a lui Dumnezeu, Spinoza a subordonat în mod constant acest argument interpretării sale panteiste. El a afirmat cunoașterea lui Dumnezeu pe baza prezenței intuitive în mintea noastră a ideii de infinit real.

Filosoful dezvăluie în mod consecvent posibilitățile panteismului conținute atât în gândirea religioasă, cât și în cea filozofică. Spinoza asigură, de exemplu, că afirmă imanența lui Dumnezeu în natură împreună „cu vechii evrei”, referindu-se la Vechiul Testament, unde există într-adevăr afirmații panteiste despre omniprezența lui Dumnezeu (cum sunt în orice religie monoteistă). Autorul „Eticii” folosește cu atât mai mult idei panteiste, care

Filosofia Renașterii era plină de rym și erau mulți dintre ei în filosofia medievală (deși el numește foarte rar numele predecesorilor săi). Se poate considera că în lucrările lui Spinoza panteismul a atins apogeul în toată istoria anterioară.

Acest lucru s-a exprimat nu numai în depersonalizarea consistentă, ci chiar și în deantropomorfizarea lui Dumnezeu. Dumnezeu, potrivit lui Spinoza, poate (și ar trebui) să fie înțeles intelectual (intellige-ge), dar este imposibil să-l reprezinte figurativ (imaginari). Prin urmare, a subliniat filozoful, „atributele care fac o persoană perfectă pot fi aplicate lui Dumnezeu la fel de puțin ca acele atribute care fac un elefant sau un măgar perfect unei persoane...” [191, vol. I, p. 493]. Depersonalizarea conceptului de Dumnezeu este, de asemenea, asociată cu o astfel de trăsătură a panteismului cum ar fi reabilitarea materiei, „substanța corporală”, care este destul de demnă de „natura divină” (ne-am întâlnit deja cu această trăsătură a panteismului la Bruno) .

Nu mai puțin consecvent Spinoza urmărește un astfel de principiu al panteismului precum afirmarea imanenței lui Dumnezeu în natură. L-a determinat pe filozoful olandez să respingă ideile deiste despre Dumnezeu care erau inerente lui Descartes, Hobbes și mulți alți

filozofi ai acelei epoci. Dacă pentru deism, după autorul Eticii, este obișnuit să-l reprezinte pe Dumnezeu ca „cauza îndepărtată” a tuturor lucrurilor, atunci, potrivit lui Spinoza, el ar trebui considerat cauza lor apropiată.

Absolut fără chip și imanent în natură, Dumnezeu este complet identificat de Spinoza cu substanța, înțeleasă ca Descartes în sensul filosofic universal, și nu în sensul empiric individual. Dacă Descartes a ajuns la poziția existenței a două substanțe, deasupra cărora Dumnezeu se ridică, coordonând activitatea lor, atunci Spinoza contopește conceptul de Dumnezeu cu conceptul de substanță. El identifică acest concept unic cu natura. Prin urmare, formula centrală a metafizicii-ontologiei sale este Dumnezeu, sau substanță, sau natura.

Esența naturalistă a acestei formule panteiste depinde în mare măsură de modul în care conceptul de „natura” este interpretat în această formulă. Pe de o parte, reiese destul de clar din principiile metodologice ale spinozaismului că aici filosoful înseamnă înțeles intuitiv, speculativ și nu natură empirică. Prin urmare, K. Marx a caracterizat odată substanța lui Spinoza ca o natură deghizată metafizic „în izolarea ei de om.

ka” [1, vol. 2, p. 154]. Dar, după cum am văzut deja din exemplul lui Bruno, identificând pe Dumnezeu, care în principiu rămâne în orice panteism o ființă sui generis, cu substanță, înțeleasă cât mai general, panteismul naturalist este incapabil să evite în multe cazuri identificarea Dumnezeu cu lucruri concrete și procese de natură empirică. Această identificare are loc și în Spinoza (vezi mai jos).

Dar caracterul naturalist al panteismului său nu este mai puțin evident în respingerea sa insistentă a creaționismului în toate formele sale. Autorul Eticii deschide această lucrare principală a sa cu definiția substanței, conform căreia ea este caracterizată ca fiind cauza în sine (causa sui). Zeul care se contopește cu ea nu are nicio funcție creativă. Spinoza, în special, a respins interpretarea deistă a lui Dumnezeu pentru că a lăsat în urma lui un minim de funcții creatoare.

Poziția anti-creaționistă a lui Spinoza a fost exprimată și în negarea sa atotputerniciei divine, interpretată ca libertatea deplină a voinței lui Dumnezeu. Substanța-Dumnezeu, fiind complet liberă, acționează, însă, datorită necesității propriei sale naturi, neavând liber arbitru, nici arbitrar. Anticreationismul lui Spinoza, care a negat orice creație a naturii de către un zeu supranatural, era deja exprimat în prima sa lucrare în afirmația că „în natură nu există creație, ci doar generație” [191, vol. I, p. 84]. Mulți dintre contemporanii săi au considerat pe bună dreptate această poziție a lui Spinoza (împreună cu zeul ei impersonal) drept ateism. Dar filozoful însuși, în spiritul organicismului, fără de care nu există tradiție panteistă, a interpretat substanța-Dumnezeu ca natură generatoare sau producătoare (natura naturans). Aceasta este o natură intuitiv-speculativă. Lumea lucrurilor individuale, înțeleasă de cunoașterea senzorial-abstractă, el a interpretat ca natura generată sau produsă (natura naturata).

Substanță și lucruri singulare. Modurile și atributele sale. Funcția ontologică a conceptului de Dumnezeu, în special cea panteistă, constând în ascuțirea maximă a problemei unității lumii, este extrem de inerentă doctrinei filozofice a lui Spinoza. Deja în prima sa lucrare, a scris despre unitatea, „pe care o vedem pretutindeni în natură” [191, vol. I, p. 86]. În același timp, substanța indivizibilă constituie polul inițial, inițial al ființei. Acesta este un continuum absolutizat real-infinit.

Se opune caracterului discret al lucrurilor finite, singulare sau separate (res singulares seu particulares) percepute empiric. Ele constituie polul opus al ființei. Sarcina lui Spinoza a fost să reprezinte cel de-al doilea pol în funcție de primul.

Dificultatea de a rezolva această problemă a fost sporită de faptul că eternitatea (aeternitas), adică oprită din timp, este inerentă în substanță ca un absolut neschimbător; lucrurile singulare se schimbă continuu în timp, numită de obicei de autorul Eticii durata (dura-tio), definită ca „continuitate nedefinită a existenței” [191, vol. I, p. 403]. Substanța-Dumnezeu este o infinitate reală, lumea lucrurilor individuale este o infinitate potențială, deoarece orice lucru individual este (și poate fi conceput) în mod arbitrar stabil sau se prăbușește instantaneu în raport cu timpul, arbitrar mare sau mic în raport cu spațiul. Lumii lucrurilor individuale sunt aplicabile timpul, măsura și numărul, care nu au forță în raport cu întreaga substanță, de fapt infinită. În acest context, Spinoza folosește o expresie străveche, pe care a învățat-o din tradiția panteistă și pe care ne-am întâlnit deja cu Cusan: „Nu există proporționalitate între finit și infinit...” [191, vol. II, p. 577].

În ciuda acestor dificultăți, la prima vedere, de netrecut, Spinoza este convins că pe calea cunoașterii intuitiv-deductive cu adevărat profunde, este posibil să reprezinte lucrurile individuale ca produse ale unei substanțe unice și unice. În spiritul tradiției organice, care în această epocă era aproape inseparabilă de panteism, filozoful olandez a căutat să înțeleagă lucrurile individuale nu numai din punctul de vedere al interdependenței lor, ci pe baza integrității lumii, întruchipată în Dumnezeu . substanţă. Interpretarea organic-holistică a naturii într-o formă generalizată este exprimată prin celebra formulă a „Eticii”, care spune că „întreaga natură este un singur individ, ale cărui părți, adică toate corpurile, se schimbă în infinit de multe. căi fără nicio schimbare a individului în ansamblu” [191, vol. I, p. 419].

Lucrurile concrete, imaginabile de cel mai înalt tip de cunoaștere ca produse ale unei singure și unice substanțe, devin moduri, adică manifestările sale individuale. Astfel de creații sunt tratate ca limitări (desigur, autolimitări) ale unei ființe de fapt infinite, iar o astfel de limitare, s-ar putea spune, joacă rolul principiului

individuarea, în virtutea căreia lucrurile singulare se transformă în moduri. Natura lor ontologică este identică și numai epistemologică este diferită. În acest sens, filosoful olandez formulează celebra sa poziție dialectică – „limitarea este negație” (de-terminatio est negatio). În virtutea acestei prevederi, substanţa, fiind o fiinţă absolută, trebuie să sufere o anumită limitare în spaţiu şi timp. Dar certitudinea unui lucru concret dat, a oricărui mod, îl deosebește, îl delimitează de certitudinea oricărui altul. Prin urmare, orice lucru, orice mod este inerent atât ființei, deoarece este tocmai acest lucru, cât și neființei, în măsura în care certitudinea sa în toate celelalte privințe este prin aceasta exclusă.

Modurile ca manifestări ale unei singure substanțe exprimă puternica tendință monistă a ontologiei lui Spinoza, lipsind obiectele și fenomenele naturii de certitudinea lor calitativă și exprimând tendința de a le înlocui doar cu caracteristici cantitative. Cu toate acestea, nicio doctrină monistă nu poate priva lucrurile de orice certitudine calitativă. O singură substanță trebuie să conțină și asemenea proprietăți decisive care sunt chemate să explice cele mai importante diferențe calitative dintre lucrurile individuale, concepebile ca moduri. Astfel de proprietăți dezvăluie atributele unei substanțe.

Dacă substanța este caracterizată ca fiind absolut infinită, atunci atributul este caracterizat ca infinit în felul său.

Prima definiție înseamnă că infinitatea atemporală a unei substanțe nu îi permite să fie limitată de niciun atribut specific, indiferent câte ar fi. Deoarece fiecare limitare este o negație, atribuirea unui număr finit de atribute unei substanțe ar încălca statutul acesteia de cauză a ei însăși. Toate celelalte atribute ale substanței-zeu sunt necunoscute. În această formă, Spinoza a exprimat esența primordială mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, identificat cu substanța. Cu toate acestea, numărul de atribute, proprietățile decisive ale substanței, manifestate în lumea naturii și a omului, este doar două. Acestea sunt extensia (extensio) și gândirea (cogitatio). În aspectele acestor două atribute mintea umană înțelege substanța în concretetatea ei. Cele două substanțe ale lui Descartes au fost astfel transformate de Spinoza în două atribute ale unei singure substanțe. Cât despre Descartes, extensia, spațialitatea însemna pentru el materie, corporalitate.

Lăsând acest atribut de substanță pentru o analiză ulterioară, acum ne vom concentra asupra unui alt atribut al substanței - „capacitatea infinită de a gândi”, care există în mod obiectiv în natură. Acest atribut este una dintre principalele manifestări ale tradiției organice în doctrina lui Spinoza. După cum am văzut, hilozoismul a fost o astfel de manifestare în filosofia naturală a Renașterii. O formulare a Eticii, care afirmă că nu numai omul, ci și toți ceilalți indivizi ai naturii, „deși în grade diferite, toți sunt animați” [191, vol. I, p.

414], de asemenea, la prima vedere, mărturisește părerile hilozoiste ale autorului său. Dar această formulare este izolată. Indivizi vii ai naturii, cu excepția omului, Spinoza nu este de fapt interesat. La om, cunoașterea sensibilă constituie genul cel mai de jos, subordonat activității sale intuitiv-deductive superioare. Sub ea, Spinoza a pus fundamentul ontologic în afirmația sa, conform căreia ideile adecvate, ca cele mai înalte atuuri ale minții cunoaștere, sunt înrădăcinate la fel ca și esența lucrurilor în ființa obiectivă. Astfel, hilozoismul și panpsihismul, ca formă mai intensă, se transformă în panlogism.

Marea dificultate a sistemului filozofic al lui Spinoza este legată și de faptul că el interpretează cunoașterea lumii nu doar ca un fapt epistemologic, ci și ca un principiu ontologic care se întoarce la un atribut al gândirii substanței-natură. Metodologia, epistemologia și ontologia lui Spinoza se contopesc în panlogismul său, conform căruia latura inteligibilă, cognoscibilă a tuturor obiectelor și fenomenelor naturii există nu mai puțin obiectiv decât aceste obiecte și fenomene în sine. Prin urmare, ambele atribute ale substanței cunoscute nouă, extensia și gândirea, se dovedesc a fi doar două aspecte ale uneia și aceleiași realități.

Panlogismul lui Spinoza se exprimă în identificarea legăturilor ideale, logice și a legăturilor materiale, materiale. Această identificare fundamentală duce şi la identificarea fundamentului logic cu cauza fizică, iar acţiunea acesteia cu consecinţa logică. Această identificare a legăturii logice a conceptelor cu legătura cauzal-deterministă a fenomenelor este exprimată lapidar de autorul Eticii în cuvintele: „Ordinea și legătura ideilor sunt la fel ca ordinea și legătura lucrurilor” [191, vol. I, p. 417]. Desigur, această teză a raționalismului clasic reprezintă într-un mod simplificat relațiile cognitive dintre gândire și ființă.

Totuși, o astfel de simplificare a găsit o justificare istorică profundă în epoca lui Spinoza, exprimându-și convingerea în posibilitatea unei cunoașteri exhaustive a lumii de către mintea umană, aruncând de pe jugul revelației religioase.

Această convingere este exprimată și în metafizica lui Spinoza prin conceptul de rațiune infinită (intellectus infinitos). Proprietatea sa definitorie este de a cunoaște întotdeauna totul clar și distinct. Intelectul infinit este o ontologizare a celei mai înalte capacități și activități intuitiv-deductive a spiritului uman. Spinoza raportează o astfel de rațiune la sfera naturii generate, produse, în consecință, la lumea modurilor, adică, în acest caz, la lumea spiritelor umane finite. Dar acesta este un mod special, fără sfârșit, căruia i se atribuie rolul unui fel de legătură între atributul gândirii și gândirea concretă a oricărei persoane. De asemenea, poate fi înțeles ca totalitatea tuturor ideilor care se desfășoară în natură în paralel cu lucrurile care sunt determinate.

Conceptele atributului gândirii și mintea infinită care depinde de ea, în care cognoscibilitatea lumii s-a realizat din timpuri imemoriale,

pot fi considerate că aduc latura intelectuală la limită și elimină funcția mistifiantă a conceptului. lui Dumnezeu. Este, ca să spunem așa, scos din paranteze în afirmația despre nenumărabilitatea atributelor lui Dumnezeu-substanță-natura. Funcția primordială de mistificare a lui Dumnezeu nu joacă de fapt niciun rol în cunoașterea lumii reale. Când oamenii ignoranți se referă aici la Dumnezeu, el este doar un refugiu al ignoranței (asylum ignorantiae). Trecând de la cunoașterea senzorial-abstractă la intuitiv-deductivă, ieșim complet din acest refugiu.

Atribut corporal extins de substanță și trăsături ale materialismului lui Spinoza. Urmând exemplul lui Descartes, Spinoza a identificat materialitatea cu extensia, spațiul. El l-a reprezentat și ca un continuum și a trebuit să explice modul în care acest continuum dă naștere la nenumărate configurații concrete de corpuri, pentru a găsi acea proprietate comună prin care se realizează individuarea unei substanțe infinit-spațiale în modurile sale concret-spațiale. Mișcarea și odihna sunt un astfel de principiu al individuației, pentru că distincția corpurilor ca moduri de extindere are loc doar ca urmare a unei modificări a proporției de mișcare și odihnă. Pacea aici este echivalată cu mișcarea. Deoarece ele sunt posedate de toate obiectele „generate

natura”, mișcarea și odihna sunt interpretate ca un alt mod infinit, care este o legătură ontologică mediatoare între extensia ca atribut al substanței și lumea lucrurilor corporale specifice. Prin urmare, mișcarea este exclusă din numărul de atribute ale substanței. În doctrina atributului corporal extins, Spinoza este un mecanicist, de fapt, cu nimic diferit de Descartes.

Se pune acum întrebarea: în ce măsură ar trebui privit panteistul Spinoza ca materialist? Răspunzând la această întrebare, trebuie să ne amintim de cazurile menționate mai sus de mai multe ori, când panteismul naturalist, în condițiile specifice Renașterii, a acționat de fapt ca materialism. Aproximativ același lucru trebuie spus despre doctrina lui Spinoza cu anti-creaționismul său consistent. În același timp, este imposibil să nu ținem cont de faptul că însuși filozoful nu a identificat sub nicio formă substanța-natura cu materia, înțeleasă de el într-un mod simplificat-mecanistic - ca o masă extins-pasivă în care chiar și cele mai simple mișcarea este limitată. De aceea, autorul Tratatului teologico-politic a subliniat că prin natură el înseamnă „nu o materie și starea ei, ci pe lângă materie, o altă infinită” [191, vol. II, p. 89]. Acest „alt infinit” include nu numai atributul necorporal al gândirii cu toate modurile ei, ci și acele nenumărate atribute ale substanței, despre care nu știm nimic. Cu toate acestea, esența materialistă a panteismului naturalist al lui Spinoza a fost din punct de vedere istoric cea mai importantă.

Anti-teleologismul și determinismul mecanicist. Suntem mai ales convinși de acest lucru când luăm în considerare învățătura deterministă a lui Spinoza. Continuând și ascuțind ideile lui Bacon și Hobbes, Spinoza a acționat ca un critic consecvent al explicației

teleologice nu numai a naturii, ci și a omului prin activitatea sa. În același timp, autorul Eticii consideră teleologia transcendentală insuportabilă, care interpretează scopurile care sunt realizate în lumea naturală și umană ca fiind date de un principiu spiritual extranatural, precum și teleologia imanentă, care consideră scopurile ca forțe organic. inerente lucrurilor și proceselor naturale. Atât prima, cât și cea de-a doua varietate de teleologie, potrivit lui Spinoza, nu pot decât să distorsioneze ideile noastre despre adevărata legătură dintre cauză și efect, să ne întunece ideea despre cauzele imediate, a cărei semnificație a subliniat-o după Descartes și Hobbes. Dacă în dvs

În panteism, subliniind integritatea lumii, Spinoza a continuat tradiția organică, apoi în critica sa fără compromis la adresa teleologiei și în determinismul constant mecanicist care decurge din aceasta, a rupt această tradiție.

Natura radicală a determinismului mecanicist al lui Spinoza este determinată de faptul că cauzele imediate, în opinia sa, sunt cauze externe. Odată cu determinarea reciprocă a lucrurilor individuale, Dumnezeu nu mai este conceput ca o substanță actuală-infinită, ci mai degrabă ca o totalitate globală a lucrurilor aflate în determinări. Interpretat sub acest aspect, „Dumnezeu nu a existat înainte de decretele Sale și nu poate exista fără ele” [191, vol. I, p. 392]. Ca cauză a existenței lucrurilor, Dumnezeu este de fapt o substanță infinită, iar ca cauză a existenței lor, totalitatea lucrurilor individuale și chiar oricare dintre ele. În această identificare a lui Dumnezeu cu lucrurile individuale, panteismul naturalist al lui Spinoza devine materialism.

Sistemul mondial al determinării lucrurilor necesită înțelegere în categoriile de întâmplare, posibilitate și necesitate. Pentru primul tip de cunoaștere, senzorial-abstractă, fără de care viața umană de zi cu zi este imposibilă, toate lucrurile și evenimentele apar ca accidentale (contingente), sau posibile (posibile), filozoful folosește acești doi termeni ca sinonimi. O astfel de calificare a lucrurilor și evenimentelor este rezultatul inevitabil al faptului că cunoașterea senzorial-abstractă este întotdeauna cunoaștere fragmentară. Distingerea gradului de aleatorie a lucrurilor și evenimentelor dă motive să vorbim despre posibilitatea lor. Totuși, acest grad însuși, care exprimă dimensiunea diferită a fragmentelor de lume, infinitul potențial în continuă schimbare, presupune un criteriu absolut. Aceasta nu poate fi decât o substanță ca o cantitate de fapt infinită, înțeleasă de un tip de cunoaștere intuitiv-deductivă. Cunoașterea întregii lumi, care transformă lucrurile individuale disparate în moduri ale unei singure substanțe, Spinoza numește cunoașterea lor „sub aspectul eternității” (sub specie aeternitatis). O astfel de cunoaștere dezvăluie iluzia aleatoriei tuturor lucrurilor și evenimentelor, independența lor față de substanță și îi convinge de necesitatea lor.

Problema unui miracol, a legilor și a fatalismului. Se naște o legătură rigidă, fără ambiguitate, între cauză și efect, eliminând aleatorietatea, transformând-o în vizibilitate subiectivă

din cauza insuficienței cunoașterii, ea dezvăluie prin aceasta natura iluzorie a nenumăratelor miracole care au copleșit apoi conștiința religioasă. La urma urmei, totul este considerat un miracol, motivul căruia nu este clar. Mai sus, am afirmat de mai multe ori; că funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu se manifestă cu cea mai mare forță în ideea unui miracol ca unicitate a unui incident complet inexplicabil. De fapt, abandonând această funcție, dezvoltând conceptul de cauzalitate universală care elimină întâmplarea, Spinoza distruge astfel conceptul de miracol ca ceva inexplicabil, irațional. Un miracol, a subliniat autorul Tratatului teologico-politic, indiferent dacă este supranatural sau nu, este o absurditate pură.

Deși Spinoza vorbește adesea despre puterea divină, el, în spiritul panteismului său naturalist stabilit mai sus, care în el abordează cât mai aproape de materialism, îl echivalează de fapt cu cunoașterea cauzelor naturale. Aici autorul „Eticii” apare ca unul dintre principalii teoreticieni ai necesității naturale, conceptul căruia a fost aprofundat încă de la Galileo (și chiar Leonardo) direct proporțional cu succesul explicației științifice – apoi în principal mecaniciste – a naturii. . În acest context, Spinoza a realizat în lucrările sale o deantropomorfizare a conceptului de zakop, interpretat ca o lege a naturii. Autorul Tratatului teologico-politic a făcut distincția clară între legea care exprimă necesitatea naturală (necessitas naturae) și legea socială care depinde „de voința poporului” (hominuin placitum), depășind astfel socioatropomorfismul milenar.

Legile naturii, bazate pe unicitatea determinismului mecanicist, care exprimă interacțiunea nu a lucrurilor individuale, ci a modurilor, reflectă nu atât condițiile unui anumit timp, cât necondiționalitatea unei substanțe atemporale cu atributele sale.

Determinismul mecanicist poate exclude complet aleatorietatea numai în condițiile unei lumi finite spațial, unde determinismul devine lipsit de ambiguitate. Dacă întâmplarea este considerată (în urma lui Hegel, Plehanov și alți filozofi) ca evenimente care au loc în punctele de intersecție ale proceselor necesare care nu sunt complet legate între ele, atunci într-o lume infinită, deschisă, astfel de intersecții sunt întotdeauna posibile. Într-o lume finită, toate seriile cauzale sunt strâns legate între ele.

între ele și sunt necesare, pentru că se nasc prin cauzalitate mecanică neechivocă.

Dar universul lui Spinoza poate fi considerat o lume finită? La fel ca Descartes, Hobbes și alți filozofi mecanici, Spinoza a interpretat-o ca pe o lume potențial infinită. Totuși, în fața feței fără chip a naturii-zeu-substanță-infinit-actual, lumea, așa cum spunea, s-a încheiat, a devenit finită spațial (pe care am întâlnit-o deja cu exemplul lui Campanella). Numai în raport cu o astfel de lume a căpătat putere cunoașterea intuitiv-deductivă a unei lumi integrale, complete. Orientate de altfel către matematica elementară și exprimate în „mod geometric”, astfel de cunoștințe interpretează toate evenimentele ca fiind lipsite de ambiguitate, necesare, predeterminate de totalitatea conexiunilor lumii. Una dintre formulele de bază ale „Eticii” spune: „Lucrurile nu puteau fi produse de Dumnezeu în nici un alt fel și în nicio altă ordine decât au fost produse” [191, vol. I, p. 390].

Asemenea expresii și similare au dat motive nu numai oponenților lui Spinoza, ci și susținătorilor săi, să-și califice învățătura drept sistem de fatalism. Cu toate acestea, filozoful însuși a respins o astfel de calificare, pentru că el considera fatalism punctul de vedere conform căruia toate evenimentele vieții naturale și umane sunt întotdeauna conduse de personalitatea extranaturală a lui Dumnezeu. Întrucât Spinoza nu a recunoscut un astfel de zeu, a respins și fatalismul care i se atribuie. Cu toate acestea, problema predeterminarii nu a fost astfel eliminată. Determinismul neechivoc, mecanicist, ascuțit împotriva noțiunilor de inexplicabilitate a numeroase „miracole”, determinismul, străin de dialectica necesității și întâmplării, nu a putut evita concluziile fatalismului, deși nereligios. Acest lucru este dovedit de exemplele nu numai ale lui Spinoza.

Antropologia naturalistă, problema voinței și doctrina afectelor. Antropologia lui Spinoza se bazează pe convingerea sa profundă că omul este o parte integrantă și chiar o „particulă” a naturii. O persoană este complet supusă acțiunii legilor sale, îmbrățișând „ordinea naturală generală” [191, vol. II, p. 567], din care el constituie o legătură organică. Dacă lumea naturii, considerată fără om, este dominată de legi mecanice care exprimă atributul extensiei, atunci tocmai în activitatea umană se manifestă și al doilea atribut, gândirea.

Cu cea mai mare evidență, acțiunea legilor naturale se manifestă în organizarea corporală a unei persoane, ceea ce se explică pe deplin prin prevederile determinismului mecanicist. Aceleași legi sunt mai greu de manifestat în activitatea sufletului sau a minții (bărbați). Înțelegerea lui este raționalistă, deoarece mintea cunoscătoare constă dintr-o colecție de idei. Sufletul însuși este, de asemenea, definit ca ideea propriului său corp. Cele mai puțin adecvate idei ale cunoașterii simțurilor exprimă această latură pasivă a sufletului uman. Dar este capabil să-și realizeze propriile idei, care manifestă latura activă a sufletului, asociată cu cunoașterea rațională și intuitivă. Aici se manifestă auto-direcția conștiinței umane, pe care autorul Eticii o numește „ideea ideii de corp”, sau „ideea de suflet” [191, vol. I, p. 426]. Deși ideile sunt discrete și întotdeauna concrete (intenționale),

activitatea minții umane o face subiect - centrul activității mentale continue.

În urma lui Descartes, Spinoza rezolvă o problemă psihofizică dificilă - unitatea aspectelor corporale și spirituale ale activității umane. În ideile pasive, senzual abstracte, se manifestă o mare forță a principiului corporal, precum și dependența lor de lumea exterioară. Cantitatea și calitatea acestor idei este direct proporțională cu influența lumii exterioare asupra sufletului uman. Dimpotrivă, starea activă a sufletului, ideile sale intuitiv-deductive sunt cu atât mai strălucitoare și mai adecvate, cu atât mai independentă de asemenea influențe. Raportul dintre laturile corporal-senzoriale si intuitiv-intelectuale ale sufletului uman, care constituie o problema psihofizica, a fost exprimat de autorul Eticii cu urmatoarea formulare generalizatoare: „Nici trupul nu poate determina sufletul la gandire, nici sufletul poate determina trupul fie la mișcare, fie la odihnă, la altceva” [191, vol. I, p. 457]. Poziția lui Spinoza diferă totuși de dualismul psihofizic cartezian, care se baza pe două substanțe complet independente, prin recunoașterea unității unei substanțe care are atribute corporale extinse și spirituale. Prin urmare, dualismul psihofizic al lui Descartes este înlocuit la Spinoza de paralelismul monist în explicarea activității principiilor spirituale și corporale la om.

Spinoza a rezolvat cea mai importantă problemă a antropologiei și psihologiei sale din punctul de vedere al nominalismului. Întrucât sufletul uman nu este o substanță

dintr-un întreg rațional, dar este întotdeauna compus din gânduri-idei discrete, nu poate conține abilități speciale - înțelegere, dorință, iubire. Nu există voință în ea. Între timp, marea majoritate a oamenilor sunt convinși că au această capacitate, mai mult, oamenii sunt convinși că voința lor este liberă și toate acțiunile lor depind doar de consimțământul lor. Urmându-l pe Hobbes, Spinoza a criticat ideea liberului arbitru atât din poziții naturaliste, cât și raționaliste.

Liberul arbitru este unul dintre cele mai comune universale, pseudo-generalizări bazate pe tipul de cunoaștere senzorial-abstractă. Oamenii sunt de obicei conștienți de dorințele lor fără a înțelege motivele care le provoacă. De aici și credința lor în libertatea voinței lor. În realitate, ceea ce se numește voință este un concept universal care generalizează un număr nenumărat de gânduri-idei separate. Fiecare dintre ei, chiar și purtând cea mai mare povară a întunericului senzual, are un anumit grad de adevăr. În măsura acestui adevăr, este afirmativ, afirmativ, iar în măsura în care este fals, este negativ, negativ. Conceptul de voinţă n exprimă gradul de activitate afirmativă a ideilor. Problema, însă, este că oamenii care nu sunt pregătiți filozofic nu văd parțialitatea adevărurilor lor, ci le consideră complete, sută la sută. De aici și credința lor în libertatea voinței lor.

În consecință, nu există liberul arbitru, pentru că nu există voință în sine ca o capacitate specială a sufletului uman. Din punctul de vedere al pur raționalismului autorului Eticii, „voința și rațiunea... sunt una și aceeași” [191, vol. 1, p. 447].

Ca „particulă a naturii”, omul este inclus fără urmă în lanțul determinării lumii. Ideea autoconservării umane, pe care am întâlnit-o în mod repetat în contextul individualismului renascentist, și-a găsit continuarea și dezvoltarea în construcțiile socio-etice ale celor mai importanți filosofi ai secolului al XVII-lea, în primul rând Hobbes, apoi Spinoza. Cu ei, a exprimat componenta burgheză a viziunii lor asupra lumii. Spinoza a căutat să înțeleagă această idee în contextul determinismului său. Dorința de a-și menține existența, apărând-o în fața altor lucruri și oamenilor, determină întreaga viață emoțională. Λ constă din afecte, al căror concept concretizează determinarea unei persoane.

Afectul, potrivit autorului Eticii, exprimă starea sufletească a unei persoane, mereu plină de una sau alta.

ideile, precum și corpul său, a cărui capacitate de acțiune poate crește sau scădea sub influența afectelor corespunzătoare.

În urma lui Descartes, Spinoza a căutat să înțeleagă confuzia pasiunilor umane. De aici identificarea lui a afectelor de bază la care este supusă rasa umană. În primul rând, este o atracție (apetit), care exprimă dorința unei persoane de a-și menține existența, în măsura în care se referă la corpul său. Odată realizată de suflet, atracția devine dorință (cupiditas). Pe lângă acestea două, bucuria (Laetitia) și tristețea (tristitia) sunt, de asemenea, printre principalele afecte ale omului. La aceste afecte se reduce întreaga viață emoțională infinit complexă a omului. Este determinată nu numai de o mare varietate de obiecte care afectează psihicul uman. Prin urmare, de exemplu, lăcomia, beția, avaritatea, desfrânarea, precum ambiția, sunt doar cazuri speciale de dragoste sau dorință - în conformitate cu natura obiectelor lor.

În virtutea independenței și paralelismului atributelor, afectul este, în principiu, o stare atât a sufletului, cât și a corpului unei persoane. Cu toate acestea, în conformitate cu metodologia sa raționalistă, Spinoza vede mai des ideile ca fiind cauzele determinante ale afectelor. Astfel, ideile vagi, neadecvate ale cunoașterii senzoriale-abstracte dau naștere unor afecte pasive, pe care filosoful le numește pasiuni (animi pathema). Nenumăratele grade de inadecvare inerente acestui tip de cunoaștere dau naștere și la un număr nenumărat de pasiuni și combinațiile lor. Toate sunt pur individuale.

Autorul Eticii subliniază puterea irezistibilă dobândită de pasiuni asupra oamenilor, dezvăluind în același timp eroarea prejudecății generale că oamenii își aleg liber pasiunile. Umplând întreaga conștiință a marii majorități dintre ei, ei își suprimă destul de des

aspirațiile și acțiunile cu adevărat conștiente asociate cu cel mai înalt tip de cunoaștere.

Neputința omului în fața pasiunilor sale, care exprimă nu atât puterea omului, cât slăbiciunea sa, dependența de lanțul determinării lumii, Spinoza a numit sclavie. Autorul Eticii scria în acest sens: „...suntem emoționați în diverse moduri de cauze externe și suntem agitați, precum valurile mării, mânați de vânturi opuse, neștiind deznodământul și soarta noastră” [191]. , vol. 1, p. 506].

Cu toate acestea, afirmația că activitatea umană este constrânsă de pasiuni nu reprezintă în niciun caz ultimul cuvânt din învățătura lui Spinoza despre afecte și despre om în ansamblu. Dacă a patra parte a „Eticii” se numește „Despre sclavia umană sau asupra forțelor afectelor”, atunci partea a cincea, finală, este intitulată „Despre puterea rațiunii sau asupra libertății umane”.

Libertatea umană este baza adevăratei morale. Negarea radicală a libertății voinței umane a fost combinată la Spinoza (ca și Hobbes) cu o afirmare energică a posibilității libertății umane. I se opune autorul „Eticii” nu necesității, ci constrângerii, violenței. El fundamentează conceptul dialectic de necesitate liberă (libera necessitas). Este deja fixată în ideea originală a întregii doctrine Spinoza - ideea de substanță-Dumnezeu ca cauză a ei înșiși. Necesitatea absolută a acestui început universal este în același timp libertatea în virtutea autodeterminarii sale.

Ideea liberului arbitru se naște din cunoașterea senzual abstractă, complet incapabilă de a înțelege necesitatea universală a unei substanțe, al cărei modus este omul. De aici iluzia libertății voinței umane și limitarea pasiunilor care îl însoțește inevitabil pe om.

La perfecțiune, o cunoaștere superioară, intuitiv-deductivă, îi deschide o perspectivă diferită. Ea cuprinde o necesitate universală care se extinde asupra omului însuși. Ca urmare a unei astfel de cunoștințe, pasiunea-afectele sale, care mărturisesc o pasivitate completă, sunt transformate în afecte-acțiuni, exprimând activitatea unei persoane ghidată doar de puterea minții sale. Dacă în afectele pasive își găsește expresia individualitatea oamenilor cu o varietate infinită a pasiunilor lor, atunci afectele active exprimă triumful naturii umane, concentrat în minte. Conform binecunoscutei definiții a libertății dată de EngelsOkhM în Anti-Dühring, libertatea „...constă în stăpânirea asupra noastră și asupra naturii exterioare, bazată pe cunoașterea necesităților naturii...” [1, v. 20. , p. 116]. Soluția lui Spipoz la problema libertății corespunde doar primei părți a acestei formule. Cunoașterea rezonabilă-intuitivă a substanței-natură le permite unor oameni înțelepți care s-au ridicat la ea să domine asupra propriilor afecte-pasiuni. Cu toate acestea, pur

înțelegerea non-istorică, metafizică, a necesității ca un lanț unic determinat de cauze și efecte nu i-a permis lui Spinoza să se ridice la înțelegerea libertății umane ca rezultat al dominației sale asupra naturii exterioare, ca să nu mai vorbim de dominația asupra condițiilor sociale ale sale. viața, fără de care dominația efectivă asupra naturii este imposibilă.

Conceptul de libertate al lui Spinoza este contemplativ. Activitatea subiectului-filosof, înțeleptul, care își înlocuiește afectele-pasiuni cu afecte-acțiuni, se realizează aici doar pe calea supunerii sale neîndoielnice la o necesitate exterioară și cu totul neînduplecată pentru el. Autorul Eticii a exprimat această contemplare cu celebrul concept de „iubire cognitivă a lui Dumnezeu” (amor Dei intellectualis). Pe de o parte, exprimă secularizarea conceptului religios al iubirii divine, care se transformă într-o pasiune filozofică pentru cunoaștere (reminiscență de erosul platonician). Dar o astfel de pasiune (nu în sensul spiozian), pe de altă parte, este cea mai activă, cea mai puternică dintre toate afectele posibile. Înțelegerea substanței lui Dumnezeu, precum și unitatea spiritului uman ca modul său cu întreaga natură, apărută ca urmare a unor condiții cognitive dificile, dă naștere unui filozof care se realizează ca un participant cu drepturi depline la viață. a naturii și a cosmosului, un sentiment de satisfacție profundă și chiar de fericire.

Într-o oarecare măsură, „iubirea cognitivă de Dumnezeu” a lui Spinoza seamănă cu „entuziasmul eroic” al lui Bruno. Acest lucru mărturisește și conceptul de nemurire al lui Spinoza. Respingând ideile religioase ortodoxe despre nemurirea sufletului individual cu toată originalitatea sa senzuală, ea afirmă nemurirea impersonală a capacității sale cele mai înalte, teoretice, care dezvăluie implicarea sa organică în structura logică a lumii.

Dacă cunoștințele senzoriale-abstracte sunt necesare pentru viața de zi cu zi a oamenilor, atunci fără cunoștințe superioare, absolut sigure, care ridică filozoful-înțelept la o stare de libertate, teoria moralității, care coincide în esență cu practica sa morală, este de asemenea imposibilă. . Înțeleptul-filosoful care s-a ridicat la ei este de obicei numit de Spinoza om liber.

Doctrină etică și socială. Dacă conceptul de libertate al lui Hobbes conținea o intenție socială directă, atunci conceptul analog al lui Spinoza este în primul rând etic. Binele și răul ca principale categorii ale eticii

filozoful, spre deosebire de etica religioasă, care le consideră instituții divine atemporale, cuprinzându-le cu ajutorul metodologiei nominaliste, le-a interpretat ca situații trăite de o persoană în diferite împrejurări ale vieții sale. Binele este, în esență, cutare sau cutare beneficiu și este un fel de plăcere, în timp ce răul este un rău specific care duce la neplăcere ca un alt afect de bază al naturii umane.

Naturalismul și determinismul pătrund, de asemenea, în doctrina etică a lui Spinoza, ducând la eliminarea completă a lui Dumnezeu ca sursă cea mai înaltă de norme și valori morale. Filosoful a formulat în acest sens principiile unei morale complet secularizate, nereligioase. Fără a nega semnificația Bibliei ca izvor de reguli morale, autorul Tratatului teologico-politic, în același timp, a subliniat că ele pot fi independent „demonstrate de concepte generale” [191, vol. II, p. 106]. „Oamenii liberi”, ghidați de rațiune, trăiesc doar după o astfel de morală.

Interpretarea lui Spinoza asupra naturii umane s-a opus multor moralizatori religioși care au denunțat vicii umane, au intimidat oamenii cu pedepse de altă lume și i-au ispitit cu recompense dincolo de mormânt. Spre deosebire de o astfel de moralizare abstractă și sanctimonioasă (pentru că adepții săi de obicei nu aderau la principiile morale pe care le proclamau), Spinoza a cerut o luare în considerare realistă a naturii umane. Prin urmare, oricine caută să dezvolte o doctrină morală eficientă ar trebui „să nu ridiculizeze acțiunile umane, să nu se supăre de ele și să nu le blesteme, ci să cunoască” [191, vol. II, p. 288].

Interpretarea naturii umane relevă ambiguitatea socială a doctrinei etice a lui Spinoza.

Pe de o parte, el a subliniat sistematic importanța „legii autoconservării” oamenilor, pe care am întâlnit-o de atâtea ori când luăm în considerare gândirea etică renascentist, pentru formarea moralității individualiste a tinerei societăți burgheze de atunci. Oamenii sunt ghidați în ea în primul rând de propriile interese, deoarece „calculul profitului” este „pârghia și nervul vital al tuturor acțiunilor umane” [191, vol. II, p. 233]. În acest context, Spinoza s-a bazat pe tradiția epicureană și a subliniat importanța plăcerii pentru

viața umană normală, pentru a depăși „superstiția sumbră și tristă”. Pe de altă parte, în calitate de participant la mișcarea panteistă, care reflecta mentalitatea straturilor mic-burgheze și a maselor populare, autorul Eticii a condamnat ferm dorința de plăcere de dragul ei, inerentă inactivului. clasa aristocratică. Respingerea lui Spinoza a hedonismului vulgar a rezultat teoretic din estimarea sa scăzută a cunoștințelor senzoriale, mai ales atunci când aceasta a fost proclamată cel mai înalt tip de cunoaștere.

Astfel de fundamente sociale, precum și epistemologice, explică apelul intens al doctrinei etice a lui Spinoza la tradiția stoică. În conformitate cu aceasta, se formulează teorema finală a Eticii: „Beatitudinea nu este o răsplată pentru virtute, ci virtutea însăși” [191, vol. I, p. 617], căci numai „sclavii, nu oamenii liberi, sunt răsplătiți pentru virtute” [191, vol. II, p. 378]. Aceste cuvinte, din nou întoarse cu punctul lor împotriva moralei religioase tradiționale, conturează idealul unei persoane libere, sau al unui înțelept, în care natura umană se manifestă în forma sa cea mai pură, deoarece esența ei

este concentrată în minte, în care se poate și vezi o manifestare a tradiției stoice cu o caracteristică a ei raționalism și naturalism în etică.

Conceptul lui Spinoza de înțelept ghidat de cunoașterea rațional-intuitivă, căruia îi este subordonat senzorial-imaginativ, nu este, de asemenea, lipsit de ambiguitate din punct de vedere social. Pe de o parte, fixează poziția aristocrației intelectuale, care pune mereu în evidență elitismul celor mai înalte manifestări ale activității spirituale și, mai ales, aspirațiile filosofice ale individului, care s-a opus „mulțimii” incapabile de asemenea aspirații. În condiţiile specifice Olandei secolului al XVII-lea. această poziție reflecta apropierea lui Spinoza de partidul burghezo-republican al lui de Witt, de care interesele educației și ale culturii avansate anticlericale erau cel mai mult legate. Pe de altă parte, același concept al unui înțelept profund interesat de justiția socială s-a dezvoltat într-o critică moralizatoare a societății burgheze în curs de dezvoltare, în care vânătorii și înșelăciunea au distrus moralitatea cu adevărat umană. Acest aspect al înțeleptului lui Spinoza relevă apropierea creatorului acestui ideal moral de aceleași cercuri mic-burghezo-sectare, lumea panteistă.

ale căror vederi erau caracterizate de stări stoico-ascetice.

Atingerea libertății este imposibilă pentru o persoană izolată, dar posibilă doar pentru o persoană care trăiește în societate. Urmând exemplul lui Hobbes și sub influența sa directă, Spinoza în concepția sa despre societate și stat este un naturalist și, de asemenea, un idealist. Adevărat, concepția lui Spinoza despre legea naturală, în comparație cu cea a lui Hobbes, se distinge printr-un mare naturalism. Dorința de bază a fiecărei persoane de autoconservare individuală unește nu numai înțeleptul și ignorantul, ci și fiecare persoană cu animalele și „restul indivizilor naturii” [191, vol. II, p. 203]. Trecerea oamenilor de la starea de natură la cea civilă, statul, Spinoza, spre deosebire de Hobbes, se leagă nu atât de încheierea unui contract social, cât de faptul divizării muncii între oameni datorită diversitatea nevoilor lor și diferența dintre abilitățile lor. Respingerea reciprocă egoistă a oamenilor care își urmăresc întotdeauna interesele materiale personale nu poate duce la dezintegrarea legăturilor sociale.

Înțelegerea rolului interesului material în viața individuală a oamenilor nu l-a determinat în niciun caz pe Spinoza la realizarea rolului interesului de clasă în viața socială și cu atât mai puțin la înțelegerea semnificației decisive a acestui interes în apariția statului și în funcţionarea instituţiilor sale. Individul, retras din interesele de clasă, și statul ca conglomerat de indivizi constituie cei doi poli ai soluției lui Spinoza la problema libertății, întrucât o persoană atinge libertatea nu singură, ci într-o societate de felul său. De aici idealismul doctrinei socio-filosofice a lui Spinoza, care reduce sistematic legile juridice, interpretate ca neclasistice, universale, la norme morale. De aici și hipertrofia funcțiilor morale

ale statului, ale cărui legi sunt recunoscute drept cauza principală atât a viciilor, cât și a virtuților tuturor cetățenilor săi fără excepție. Spinoza, ca toți filozofii sociali premarxieni, a rămas necunoscut de natura social-economică, de clasă a statului, în ciuda conștientizării rolului interesului individual și a rolului diviziunii muncii în formarea societății umane.

Atitudinea față de religie și problema ateismului lui Spinoza. În spiritul conceptului de „două adevăruri”, autorul „Tratatului teologico-politic” a negat hotărât orice

valoarea Bibliei în materie de cunoaștere a adevărului adevărat” referitor la lumea obiectivă. Întrucât numai mintea „a subjugat complet tărâmul adevărului” [191 „vol. II, p. 201], izvorul ei nu poate fi în niciun fel Sfânta Scriptură.

Activitatea profeților Vechiului Testament, cărora din vremea „părinților bisericii” și în timpul Evului Mediu li se atribuia capacitatea supranaturală de a poseda adevărul complet, exhaustiv despre lume și despre om, nu poate decât să mărturisească conținutul ei moral. . Pe baza cunoștințelor senzuale, profeții au rămas oameni obscur și superstițioși, inventând tot felul de miracole și contrazicându-se constant.

Metodologia consecvent raționalistă a lui Spinoza l-a determinat să aplice principiile sale pentru a analiza conținutul Vechiului Testament. Filosoful a dat dovadă de mare curaj aici, respingând autoritatea unei tradiții de un mileniu și privând Sfânta Scriptură de acel halou (inspirație) supranatural cu care i-a oferit-o. Spre deosebire de Maimonide și de alți raționaliști teologi medievali, care au supus Scriptura unei interpretări alegorice - cel mai adesea în spiritul ideilor platonico-aristotelice -, precum și de raționaliștii contemporani, care au procedat adesea într-o astfel de interpretare din anumite idei carteziene (de exemplu, „ Frații polonezi” discutați mai sus), autorul Tratatului teologic și politic, a subliniat în repetate rânduri că atunci când interpretăm Sfânta Scriptură (sau mai bine zis, Vechiul Testament), trebuie să pornim doar de la conținutul ei și să ținem cont cât mai mult posibil de circumstanțele istorice. de a compila una sau alta dintre cărțile și părțile sale.

Dacă interpretarea lui Spinnoz asupra naturii este metafizică, pur non-istorică, atunci interpretarea lui a unui document atât de complex precum Vechiul Testament este foarte istorică. Spinoza a făcut aici o serie de descoperiri esențiale și a devenit fondatorul criticii științifice a Bibliei. Astfel, spre deosebire de tradiția iudeo-creștină de o mie de ani, Spinoza a dovedit că Moise nu putea fi autorul Pentateuhului, cea mai veche parte a Vechiului Testament. Identificarea de către Spinoza a multor contradicții, repetări, omisiuni și inconsecvențe în textele diferitelor sale cărți a fost cea mai puternică lovitură pentru ideile teologice despre inspirația Scripturii. Toate acestea fac de înțeles ura arzătoare față de autorul Tratatului teologico-politic în cercurile bisericești.

Ideile consecvente anticlericale ale lui Spinoza, formulate nu numai în această lucrare, au întărit şi mai mult această ură. Dezvăluind oficializarea cultelor religioase oficiale, care ignoră adesea sentimentele credincioşilor, filosoful a înţeles în acelaşi timp bine alianţa puterii monarhice cu biserica, „pentru ca oamenii să lupte pentru înrobirea lor, ca şi pentru bunăstarea lor”, fiind indus în eroare de „numele cel mare al religiei” [191, vol. II, p. 10]. Continuând ideile ateismului antic, autorul „Tratatului” a văzut cauzele superstiţiei religioase în frica unui popor ignorant, ghidat doar de cunoaşterea senzuală, în faţa unor fenomene naturale de neînţeles şi redutabile. Toate acestea fac din Spinoza precursorul iluminatorilor şi ateilor francezi ai secolului al XVIII-lea.

Cu toate acestea, îngustimea bazei sociale pe care se putea baza Spinoza, precum şi particularităţile metodologiei sale, au predeterminat limitările ateismului său. Autorul „Tratatului teologic şi politic” credea că marea majoritate a oamenilor, din cauza deficienţelor abilităţilor lor mentale, trăiesc în mod necesar, ghidaţi doar de afecte pasive. Prin urmare, „mulţimea” nu poate fi eliberată de superstiţie, nici de frică. În raport cu aceasta, Biblia păstrează o funcţie morală şi pedagogică, căci „Scriptura a adus muritorilor o foarte mare mângâiere” [191, vol. II, p. 202].

Un anumit minim de superstiţie şi mitologie este vital pentru a stimula moralitatea maselor. Spinoza a definit acest minim în spiritul conceptului de „religie universală”, pe care l-am întâlnit de atâtea ori mai sus. Autorul „Tratatului” l-a definit ca „sentiment despre Dumnezeu” (de Deo sentire), ale cărui câteva dogme sunt menite să maximizeze stimularea moralităţii în masă. O astfel de dogmă trunchiată, opusă în esenţă tuturor religiilor dominante de atunci, necesită folosirea doar a poveştilor principale ale Scripturii — tocmai acelea care sunt capabile să trezească sufletul oamenilor de rând „la ascultare şi evlavie” [191, vol. II. , p. 84-85].

Desigur, oamenii liberi cu moralitatea lor extrem de raţionalizată nu au nevoie de un astfel de minim religios. Spinoza îl privea pe Hristos ca pe predecesorul lor îndepărtat, în a cărui istoricitate nu se îndoia deloc. Spre deosebire de profeţii Vechiului Testament, Hristos a înţeles adevărul în mod adecvat, pur intelectual

oarecare formă, deşi nu putea să o predice poporului în aceeaşi formă, nu numai evreilor, ci şi „toate limbile”. O astfel de interpretare liberă a activităţii lui Hristos, în esenţă, l-a lipsit de orice sancţiune transcendentală (ignorând, de exemplu, dogma învierii).

Spinoza a negat numeroasele acuzaţii de ateism aduse împotriva lui. El a făcut acest lucru nu numai din motive de precauţie urgentă, pentru că

în acea epocă nu exista o acuzație ideologică mai teribilă decât acuzația de ateism, ci în mare măsură pentru că ateismul era atunci de fapt identificat cu imoralismul. Atât pozițiile sociale, cât și cele filozofice ale lui Spinoza erau în opoziție diametrală cu imoralitatea. Prin urmare, nu a vrut să-și recunoască învățătura ca fiind atеă sau antireligioasă. Toate religiile oficiale din postura de spinozism s-au bazat pe ignoranță și prejudecăți. Adevărata religie, care înseamnă cea mai înaltă moralitate, se bazează pe cunoștințele cele mai de încredere. „...Între religie și superstiție”, scria filozoful într-una dintre scrisorile sale, „recunosc în principal diferența că superstiția se bazează pe ignoranță, în timp ce religia se bazează pe înțelepciune” [191, vol. II, p. 630].

Soarta istorică a spinozismului. Cu toate acestea, conținutul ateist al spinozismului a fost respins vehement de mulți filozofi idealiști (ca să nu mai vorbim despre biserici) imediat după publicarea Tratatului teologico-politic și în deceniile următoare. Pentru aceşti filozofi ai secolelor XVII-XVIII. Spinozismul a devenit standardul ateismului, iar numele fondatorului său a însemnat pentru ei aproximativ același cu numele de Epicur pentru predecesorii lor din epoca antichității târzii și Evul Mediu. Această atitudine negativă față de ideile lui Spinoza a fost opusă influenței sale pozitive asupra formării libertății de gândire atee și anticlericale în Europa de Vest și mai ales în Franța în secolele XVII-XVIII. În cartea următoare, cititorul va afla și despre influența spinozismului asupra formării materialismului în secolul al XI-lea. În viitor se va arăta soarta spinozismului în filosofia germană a secolelor XVIII-XIX, când panteismul inerent acestuia a fost transformat spre idealism. Complexitatea și versatilitatea spinozismului deja în secolul al XVIII-lea - începutul secolului al XIX-lea. a servit drept bază pentru diverse interpretări, chiar diametral opuse, ale acestuia. În trecut, și mai ales în secolul nostru, sute de

și mii de lucrări – de cercetare și populare. În fluxul acestor interpretări pestrițe, o singură direcție predomină brusc - idealistă și chiar religioasă. Spinozismul este de obicei descris în acest caz ca o doctrină religioasă care se opune confesiunilor dogmatice religioase ale vremii și, din această cauză, se presupune că nu este înțeleasă de contemporanii săi, dar care se manifestă din ce în ce mai mult în cursul istoriei. Aceasta este poziția istoricului francez de religie și filozofie Ernest Renan [vezi. 203, v. V], cel mai proeminent idealist rus Vladimir Solovyov, filozoful german Karl Gebhardt, care credea că Spinoza a făcut o „revoluție religioasă” [vezi. 206]. Aproape de aceasta, marele om de știință Albert Einstein l-a interpretat pe autorul „Eticii” drept unul dintre creatorii și eroii „religiozității cosmice” [vezi. 217, p. 221].

Din interpretarea spinozismului ca religie „laică” și „ecumenica”, interpretarea lui în spiritul religios-evreiesc, care s-a dezvoltat de la sfârșitul secolului trecut și urmărește să-l readucă pe ereticul odinioară respins în sânul iudaismului. . Un exemplu este monografia solidă a istoricului american de filozofie și religie Harry Wolfson

„The Philosophy of Spinoza” [vezi. 219]. Poziția extremă de a interpreta această filozofie ca fiind pretins iudaică în esența sa cea mai profundă este o falsificare directă a portretizării sale ca sionist [vezi. 216, p. 13].

Toate aceste distorsiuni ale spinozismului istoric li se opune interpretarea sa marxistă, care dezvoltă acea linie de interpretare materialistă și atee a acestuia, care a fost conturată în filozofia progresistă premarxistă.

Estimările spinozismului de către clasicii marxism-leninismului sunt relativ puține și sunt date (deși nu toate) mai sus. Ele sunt dezvoltate într-un număr de lucrări ale marxiştilor de seamă, în special ale lui Plehanov [vezi. 3, vol. I, III, p. 76, 135]. Cu toate acestea, în lupta sa împotriva subestimării materialismului lui Spinoza, el l-a supraestimat mai degrabă, declarând marxismul chiar și o varietate de spinozism. În anii de dinainte de război, această poziție a lui Plehanov a fost împărtășită și de unii filozofi sovietici [vezi. 195, p. 49, 73]. Cu toate acestea, există susținători ai ei în timpul nostru [vezi. 197]. Cu toate acestea, nu este nevoie de astfel de aprecieri exagerate care să conducă la o atitudine apologetică față de spinozism. Lucrările altor filozofi sovietici sunt libere de aceasta [vezi. 193, 194].

8. SEMNIFICAȚIA FILOZOFICĂ A DESCOPERITĂRILOR ȘTIINȚIFICE NATURAL LUI NEWTON ȘI METODOLOGIA SA

Științele matematice ale naturii din „epoca geniilor”, așa cum este numit uneori secolul al XVII-lea, și-au atins desăvârșirea în opera științifică a lui Isaac Newton (1643-1727).

Viața dedicată științei. Absolvent al Trinity College, Universitatea Cambridge, care a ocupat acolo Departamentul de Fizică și Matematică de mai bine de treizeci de ani, licențiat, Newton s-a dedicat complet științei. Adevărat, el nu poate fi numit în niciun caz un enciclopedist. Deși vremurile lui Leonardo da Vinci, cu amploarea sa uimitoare a intereselor și activităților, au trecut, în secolul al XVII-lea, în ciuda specializării din ce în ce mai mari a cunoștințelor și științelor, încă existau enciclopediști. Cel mai bun exemplu în acest sens este Leibniz (mai multe despre el mai jos). Cu toate acestea, restrângerea intereselor științifice ale lui Newton s-a datorat în mare măsură intensității și profunzimii geniului său matematic, care a fost fără egal în istoria anterioară a științelor naturale. Principalele direcții ale cercetării sale au fost optica, mecanica, astronomia, pe care le-a combinat - deja pe baza matematicii - într-o singură știință, pe care el, împreună cu secolul său, a numit-o „filozofie naturală” (philosophia naturalis).

Chiar și în comparație cu Galileo și Descartes, Newton a demonstrat darul excepțional al unui experimentator înnăscut care a știut să pună întrebări pătrunzătoare naturii, transformând experimentul în mijlocul principal al studiului său intenționat. În același timp, Newton se

deosebea de marii naturaliști menționați mai sus prin capacitatea sa de a înțelege matematic cu precizie experimentele efectuate. Deja în primele sale „Prelegeri de optică” (fiedate pentru prima dată la colegiul numit în 1669-1671), Newton a subliniat că o stăpânire impecabilă a cunoștințelor matematice este prima condiție pentru oricine dorește să obțină un succes semnificativ în orice ramură a „naturalului”. filozofie”, fie că este vorba de optică, mecanică, astronomie, geografie sau navigație. Omul de știință însuși, în cursul cercetărilor sale fizice, a făcut o descoperire epocală a calculului diferențial și integral. Cercetările în optică l-au condus pe Newton la descoperirea dispersiei luminii (diferitele sale refracții), fără de care un rezultat practic atât de semnificativ nu ar fi fost posibil, cum ar fi construcția unui telescop reflectorizant, care a dat o mărire mult mai mare decât telescopul lui Galileo. . Această ispravă științifică a făcut-o

Newton (1672) membru al Societății Regale din Londra.

Descoperirea dispersării a avut și o mare semnificație ideologică. Timp de secole și milenii, nenumărați oameni au perceput lumina și întunericul ca fiind naturale, prezentând întotdeauna contrarii naturali. Mulți filozofi ai antichității (în special cei care aparțineau liniei platonico-neoplatonice) au interpretat lumina ca fiind aproape principala substanță a lumii. Metafizica luminii, așa cum am văzut, a jucat un rol primordial în filosofia naturală renascentist (în special la Patrici). Chiar și Descartes a numit prima parte a lucrării științifice naturale „Lumea”, pe care a conceput-o (și nu a implementat niciodată) „Tratat despre lumină”. Se părea că nu există o substanță mondială mai simplă și mai stabilă decât „lumina albă”. Cât despre multe alte culori, ideea a urcat la Aristotel, conform căreia fiecare dintre ele reprezintă o anumită combinație de culori alb și negru. Acum, experimentele lui Newton cu refracția culorilor printr-o prismă au convins incontestabil de complexitatea culorii albe a luminii. Albul s-a dovedit a nu fi original și simplu, ci un compus de roșu, galben, albastru, violet și alte nuanțe de culoare.

Înțelegerea și formularea de către Newton a principiilor filosofiei naturale, în care a generalizat descoperirile lui Copernic, Galileo, Kepler și Descartes, au avut o semnificație științifică și filozofică și mai mare. Rezultatul acestei grandioase lucrări științifice a fost celebra „Principii matematice ale filosofiei naturale” (Londra, 1687, în latină), care este adesea numită cea mai remarcabilă lucrare din istoria științelor naturale. Titlul în sine este foarte revelator. Manualul filosofiei sale, dintre care majoritatea se ocupa de probleme de fizică, Descartes l-a numit „Principii ale filosofiei”. Adăugând acum două cuvinte restrictive la acest titlu cartezian, Newton a delimitat astfel subiectul „filozofiei naturale”. Această schimbare a ascuns diferențe fundamentale între fizica newtoniană și fizica carteziană, care ne vor fi clare din cele ce urmează.

După ce a obținut cele mai înalte rezultate științifice în lucrarea numită, fără a opri alte cercetări (în special, în domeniul chimiei) în

viitor, autorul „Principiilor” s-a dedicat în următoarele decenii mai mult activităților practice . Deci, în 1695 a fost numit îngrijitor, iar din 1699 - director al Londrei

a Monetăriei. Din 1703 până la sfârșitul vieții sale, Newton a fost președinte al Societății Regale din Londra. De ceva vreme a fost și deputat.

Problema științei și a filozofiei în Elementele lui Newton și ideile sale metodologice. Această lucrare a marcat maturitatea deplină a mecanicii ca știință a mișcării macrocorpurilor, fixată în cele trei legi binecunoscute ale sale. Generalizate printr-o lege și mai globală a gravitației universale, în totalitatea lor au rezumat cele mai semnificative procese de pe Pământ și de pe cer. Tot ceea ce s-a spus mai sus în legătură cu Galileo, Kepler, Descartes și alții cu privire la rolul legilor pur fizice, interpretate neantropomorf pentru dezvoltarea unei viziuni materialiste asupra lumii, poate fi atribuit legilor lui Newton într-o măsură și mai mare. Deși opera sa se numește „Principiile (Începuturile) ale filosofiei naturale”, totuși, acceptarea materialistă a acestor principii transformă „filozofia naturală” în mecanică (în mecanică clasică), complet separată de filozofie în sensul ei tradițional (dar forța de această tradiție s-a manifestat chiar în titlul acestei lucrări).

Până acum am vorbit despre mecanism în sensul cel mai larg al termenului. Produsul lui Newton își restrânge conținutul, deoarece acum aceste șanțuri au fost fixate cu precizie. Cu toate acestea, această îngustare în sine a marcat schimbări importante, de epocă, în relația dintre filozofie și știință.

Interacțiunea strânsă a cunoștințelor filozofico-ideologice și special-științifice este una dintre principalele regularități ale procesului istorico-filosofic. Cu toate acestea, nu numai în antichitate, ci și în vremurile moderne, oamenii de știință de specialitate s-au concentrat, de obicei, pe diverse doctrine filosofice, făcând științele lor dependente de anumite învățături filozofice. Exemplul lui Descartes, care a văzut în metafizică fundamentul oricărei cunoștințe, este foarte indicativ aici. Mecanica lui Newton, o știință exactă, care a îmbunătățit foarte mult capacitățile practice de producție ale omenirii, a marcat o creștere semnificativă a impactului teoriilor științifice speciale asupra conceptelor filozofice. Acum acele aspirații reducționiste, pe care le-am afirmat în mod repetat mai sus, se adânceau.

Deja autorul „Principiilor” scria în prefața la ediția I a acesteia că „ar fi de dorit să derivăm din principiile mecanicii și ale altor fenomene naturale...” [220, p. 3] prin realizarea

în viitor, o încercare de a realiza această intenţie în interpretarea fenomenelor chimiei. Desigur, acesta a fost un cadru metodologic simplificat care nu putea duce la un adevărat succes cognitiv. Cu toate acestea, acest gen de aspirații metodologice în istoria filozofiei și științelor s-au manifestat adesea, aproape de fiecare dată când a apărut un nou instrument eficient de cunoaștere, din care mulți au căutat să facă un instrument universal. Reducționismul mecanicist al lui Newton s-a manifestat doar în raport cu unele dintre științele naturii în care era angajat. În viitor, când principiile mecanicii newtoniene s-au răspândit, încercările de a le aplica în afara științelor naturii nu au devenit atât de rare.

Prin urmare, se poate afirma că nici o singură lucrare științifică specială din trecut nu a avut un asemenea impact asupra gândirii filosofice precum „Principiile” lui Newton (totuși, în această privință, în istoria filosofiei a secolelor luate în considerare, „Principiile” lui Euclidean). iar „Revoluţia orbitelor cereşti” a lui Copernic i-a abordat în acest sens) .

Semnificația filozofică a „Principiilor” lui Newton a fost determinată în mare măsură de acele principii metodologice care s-au dezvoltat în istoria filosofiei moderne, în special de către Bacon și Galileo, și și-au găsit continuarea și, în multe privințe, completate de Newton.

În prefața la ediția a II-a a Principia (1713, a fost scrisă cu aprobarea autorului de tânărul său colaborator Roger Cotes), se subliniază că autorul folosește în ea două metode interdependente pe care le-am întâlnit deja în mod repetat - analitică și sintetică. . Prin intermediul primei, forțele și cele mai simple legi ale naturii sunt stabilite pe baza observării și studiului ei cel mai atent. Metoda analitică, menită să depășească amorfismul conceptelor scolastice speculative, este în principiu o cale inductivă, cea pe care, potrivit lui Bacon, nu se pot dobândi decât axiome semnificative, obiective, ale cunoașterii cu adevărat științifice. Metoda analitică însemna așadar controlul nemilos prin experiență, prin experiment. Un astfel de control a fost consemnat în motto-ul menționat mai sus al Societății de Științe Naturale din Londra - „nimic mai mult decât cuvinte”. Și poate că niciun alt membru al acestei societăți nu a urmat atât de strict acest motto ca viitorul și cel mai proeminent dintre președinții săi.

Celebrul principiu este legat de motto-ul numit, pe care Newton l-a desfășurat deja în „Prelegerile de optică” și l-a formulat în cele din urmă în „Instrucțiunea generală” conform celei de-a doua ediții a „Principiilor” sale. Autorul vorbește aici despre universalitatea forței de atracție descoperită de el și care acționează în toate corpurile nenumărate ale universului vizibil și invizibil. Ea constituie fundamentul de nezdruncinat al maiestuosului edificiu al mecanicii clasice ridicat de Newton. Cu toate acestea, natura acestei fundații a rămas necunoscută, pe care marele om de știință a subliniat întotdeauna. El a fixat aici această poziţie în cuvintele cunoscute: „Hypothèses non fingo”, care în locul indicat al „Începuturilor” se traduc astfel: „Nu inventez ipoteze. Tot ceea ce nu se deduce din

fenomene ar trebui numit ipoteză, în timp ce ipotezele proprietăților metafizice, fizice, mecanice, ascunse nu-și au locul în filosofia experimentală” [220, p. 662].

Pentru a înțelege corect sensul acestor cuvinte, este necesar să se țină cont de contextul lor istoric. Deși aici vorbim de „proprietăți ascunse” (calități ascunse), scolastica nu a mai reprezentat principalul dușman pentru autorul „Principiilor”, deoarece acest dușman în domeniul „filozofiei naturale” a fost învins prin eforturile lui Bacon, Galileo, Descartes și mulți alți filozofi și oameni de știință naturală. Acum a existat o luptă activă între „inovatorii” înșiși - atât filozofic, cât și natural-științific.

În țările din vestul Europei, fizica carteziană a dominat. Mai sus am caracterizat-o ca fiind cea mai consistentă și izbitoare doctrină a mecanismului în sensul cel mai larg al cuvântului. Explicând toate fenomenele naturale printr-o ciocnire directă a particulelor corporale, respingând vidul și ștergând opoziția dintre natura moartă și cea vie, mecanismul cartezian părea a fi o doctrină extrem de materialistă, căci derivă toate procesele fizice din cauze complet naturale, pornind din legea conservarea impulsului. Cu toate acestea, acest mod aparent simplu de a explica s-a dovedit a fi o slăbiciune, deoarece era complet imposibil de aplicat la o multitudine de fenomene fizice. Pentru a menține aspectul unei explicații, deja Descartes, și cu atât mai mult adepții săi, au fost nevoiți să recurgă la construirea diverselor „ipoteze” pur speculative, ipoteze mecaniciste (de exemplu, notoriile „vârtejuri”), care, din păcate, , de regulă, nu a putut rezista controlului experienței, experimentului. La

pentru a explica proprietăţile fenomenelor naturale vizibile, a fost necesar să se inventeze „materie” invizibilă din ce în ce mai subtilă şi vârtejuri din ce în ce mai complexe. Dar toate s-au dovedit a fi zadarnice, de exemplu, pentru a înțelege legile lui Kepler descoperite experimental și matematic.

Împotriva acestui tip de „ipoteze”, care nu au fost confirmate de fapte în niciun fel și nu s-au dezvoltat într-un sistem perfect din punct de vedere matematic, Newton și-a îndreptat motto-ul „Hypothèses non lingo”, care este tradus mai corect în lumina mai sus, după cum urmează: „Nu compun presupuneri”. Din ipoteze ca ipoteze care trebuie confirmate experimental și înțelese matematic (sau altfel rafinate și chiar aruncate), niciun om de știință natural semnificativ nu poate refuza. Uneori, Newton a recurs și la ele, subliniind într-una dintre scrisorile sale către secretarul științific al Societății de Științe Naturale din Londra, Oldenburg, că „ipotezele trebuie să se supună naturii fenomenelor și să nu încerce să o subordoneze lor însele, ocolind dovezile experimentale” [cit. prin 222, p. 73]. El însuși a recurs inițial la ipoteza eterului (adică, un mediu continuu, pe care l-a abandonat ulterior) pentru a explica acțiunea corpurilor unul asupra celuilalt, și parțial la fenomenele luminoase, la ipoteza naturii mecanice a căldurii, atomistul. ipoteza structurii materiei (desenată, după toate probabilitățile, prin R. Boyle la Gassendi), etc.

Dar „ipoteza” principală, confirmată de nenumărate fapte, este acțiunea instantanee a corpurilor unul asupra celuilalt la distanțe dintre cele mai diverse, fără legături intermediare, prin „viditatea” (actio in distans). Cartuzianii (și după ei Leibniz) au declarat că această forță de gravitație în exterior antropomorfă și misterioasă este o întoarcere la „proprietățile ascunse” scolastice. Fără a nega misterul acestei forțe, Newton în cuvintele de mai sus din „Principiile” sale a subliniat certitudinea ei absolută, demonstrată în fiecare moment al vieții umane. Astfel, a doua „parte sintetică a metodei lui Newton a rămas ipotetic-deductivă, în principiu aceeași cu cea a lui Galileo. Numai că, spre deosebire de el, din punct de vedere matematic, a fost și mai strict (la începutul lucrării sale principale, Newton a aplicat și metoda calculului infinitezimal descoperită de el). Și cu cât această deducție aparent a priori s-a dovedit a fi mai exactă, cu atât mai practic au urmat consecințe semnificative pentru explicație și predicție.

multe fenomene. Astfel, pe această cale, s-a confirmat impecabilitatea principiilor inițiale (începuturi, „ipoteze”), din care decurgea o astfel de deducere.

Principiile considerate ale metodologiei „Începuturilor” sunt formulate clar de Coates în prefața ediției a II-a a acestei lucrări. Aici, în special, se poate citi că „fiecare cauză trebuie să fie mai simplă decât efectul ei”, că „cauzele merg într-un lanț de neîntrerupt de la cea mai complexă la cea mai simplă, iar atunci când cauza cea mai simplă (adică legea gravitației universale). , - Z?. C .), atunci nu mai este unde să mergi. Prin urmare, cauzei celei mai simple nu i se poate da o explicație mecanică, pentru că dacă o astfel de explicație ar exista, atunci această cauză nu ar fi cea mai simplă” [220, p. 15, 13].

Înclinația empiristă a metodologiei lui Newton a condus astfel la interpretarea explicației științifice ca o descriere matematică a faptelor fixate în experiență. Este de înțeles de ce autorul Principia a asemănat „regulile filosofiei” cu „briciul lui Occam”. Foarte revelatoare este aici prima regulă (din patru) dată în ediția I a „Principiilor”: „Nu trebuie să necesite alte cauze din natură, în plus față de cele adevărate și suficiente pentru a explica fenomenele” [cit. prin 222, p. 130].

Atitudinea lui Newton față de filozofie și religie. O atitudine negativă față de „ipoteze”, interpretate ca pseudo-generalizări speculative fără temei, i-a determinat și antipatia față de metafizică, care a fost dezvoltată în primul rând de filozofii continentului. Cu toate acestea, marele om de știință nu se putea lipsi de conceptele cele mai generale care ar putea fi dezvoltate doar în sistemele de metafizică speculativă. Avem în vedere conceptul de spațiu absolut și timp absolut.

Necesitatea abordarii acestor concepte a fost determinata de interpretarea mecanicista a materiei. Mecanismul, atât în sens larg, cartezian, cât și îngust, newtonian, interpretează materia ca o masă inertă, capabilă de mișcare numai datorită influenței factorilor externi, care la Newton era forța misterioasă a gravitației. În același timp, o mișcare specifică - deplasarea din loc în loc, fixată în experiență - este întotdeauna relativă. În consecință, atât spațiul străbătut de corpurile în mișcare, cât și timpul cu care se măsoară această mișcare sunt relative. Este de înțeles de ce nominalistul consecvent Hobbes a afirmat natura accidentală a spațiului și timpului. Dar această poziție nu a fost

acceptabil pentru Newton, care a stabilit exact legile mecanice și astronomice conform cărora funcționează lumea noastră solară. Alături de spațiul relativ și timpul relativ, spațiul absolut s-a dovedit a fi necesar ca recipient al materiei lumii și al timpului absolut - un flux continuu al lumii, ca un fel de scară cosmică constantă pentru măsurarea tuturor nenumăratelor mișcări concrete. Nici unul, nici celălalt nu este perceput în experiența senzorială, așa cum a menționat deja Gassendi.

Este posibil ca Newton să fi împrumutat de la el conceptul de spațiu absolut (direct sau prin Boyle). Cu toate acestea, absolutizarea completă a spațiului și a timpului s-ar fi putut dezvolta la autorul Elementelor sub influența școlii platonicianilor englezi, care au fost grupați la Universitatea Cambridge, unde a lucrat și Newton mult timp.

Concluziile religios-idealiste făcute de el au fost în mare măsură predeterminate de viziunea complet neevoluționară a sistemului solar care a predominat printre el și apoi printre mulți dintre adepții săi ca urmare a absolutizării legilor uimitor de precise ale acestui sistem. „Atașarea” de Soare a tuturor planetelor care se învârteau în jurul lui a devenit complet de înțeles ca urmare a acțiunii forței misterioase a gravitației universale, care a explicat natura centripetă a tuturor mișcărilor planetare. Cu toate acestea, natura centrifugă a acestor mișcări – în plus, într-un singur plan – a rămas de două ori de neînțeles când se consideră eternitatea, imuabilitatea absolută a mecanismului cosmic. Autorul „Principiilor” a exprimat acest punct de vedere în „Instrucțiunea generală” finală către poma în cuvintele: „... cea mai elegantă combinație de Soare, planete și comete nu s-ar fi putut întâmpla altfel decât prin intenția și puterea o ființă puternică și înțeleaptă” [220, p. 660].

În aceste cuvinte, se poate vedea desăvârșirea acelui argument fizico-teologic în favoarea existenței divine, care, după cum am văzut, s-a format din secolele XIV-XV. şi care a devenit principalul deism al secolului al XVIII-lea.

Totuși, Newton însuși nu poate fi atribuit deiștilor, pentru că practic nu a făcut apel la latura intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu, a ignorat și metafizica raționalistă, asociată de obicei cu aceasta.

Omul de știință nu a arătat niciun interes pentru „religia naturală”, fără de care nu exista nici un concept deist al moralității.

Religiozitatea lui Newton a fost determinată mai mult de credința în incognoscibilitatea lui Dumnezeu, o idee îndepărtată despre care încă o putem obține printr-o oarecare analogie. De aici și definiția lui Newton a spațiului gol ca „camera senzorială a lui Dumnezeu” (sensorium Dei). Pentru Descartes, spațiul coincide cu materia, dar pentru Newton era nematerial.

În același timp, religiozitatea autorului „Principiilor” nu a fost panteistă, așa cum s-ar putea crede în legătură cu interpretarea sa despre spațiu, subliniind zeul aparent omniprezent în lume. Continuând locul citat mai sus din Instrucțiunea generală, autorul a subliniat că Dumnezeu „guverna totul nu ca suflet al lumii (o reacție evidentă la ideile platoniciene. - V, S.), ci ca conducător al Universului, și conform la dominația sa, Domnul Atotputernic ar trebui să fie numit... ceea ce înseamnă conducătorul universului” [220, p. 660].

În consecință, religiozitatea lui Newton este mai degrabă teistă, teologică tradițională. Nu e de mirare că autorul „Începuturilor” a scris „Un comentariu asupra apocalipsei”, precum și un eseu despre profetul Daniel și a vorbit în mod repetat în apărarea Bisericii Anglicane.

Nu este nimic surprinzător în asta, ținând cont de climatul spiritual al secolului al XVII-lea, un secol de dezvoltare rapidă a cunoștințelor științifice, progresul unei viziuni materialiste asupra lumii, dar în același timp căutări religioase și diverse mișcări religioase, uneori foarte fanatice. Exemplele lui Pascal și chiar Gassendi luate în considerare mai sus sunt fenomene în esență de același caracter.

Semnificația istorică a newtonianismului. Nu are nicio legătură cu activitățile și ideile religioase ale autorului cărții The Beginnings, care reflecta climatul ideologic al epocii și caracteristicile individuale ale viziunii sale asupra lumii. Până și argumentul fizico-teologic în favoarea existenței divine, la care deiștii secolului al XVIII-lea erau deosebit de dornici să recurgă, a fost criticat de Kant la sfârșitul acestuia. Mecanica newtoniană a rămas durabilă, cele mai semnificative modificări la care au fost aduse doar teoria relativității. Pentru istoria filosofiei, însă, este deosebit de important ca această știință fundamentală să întărească în mod obiectiv viziunea materialistă asupra lumii, indiferent de starea de spirit subiectivă a lui Newton însuși. Mai târziu, în special în rândul materialiștilor francezi ai secolului al XVIII-lea, au apărut multe idei și concepte care s-au bazat direct pe principiile mecanicii clasice.

9. ȘTIINȚA ENCICLOPEDICĂ, GNOSEOLOGIE RAȚIONALISTICĂ, METAFIZICA IDEALISTICĂ ȘI PLURALISTA LEIBNIZ

În comparație cu Țările de Jos, Anglia și Franța, Germania secolului al XVII-lea, care a supraviețuit devastatorului Război de Treizeci de Ani (1618-1648), a fost fragmentată din punct de vedere politic și a fost semnificativ mai scăzută în ceea ce privește dezvoltarea socio-economică. Dar încă din Evul Mediu aici au existat mai multe universități, care au fost principalele centre ale vieții științifice și filozofice. În una dintre ele a studiat Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), un genial om de știință-encicloped și un filosof profund.

Viața și activitatea științifică. Leibniz s-a născut la Leipzig dintr-un profesor de morală la universitatea locală. Abilități rare deja în anii săi de școală s-au manifestat prin faptul că băiatului îi plăcea și logica, cu descrierile sale destul de plictisitoare ale legilor și regulilor de gândire pentru majoritatea celorlalți copii. În anii de studiu la Universitatea din Leipzig (1661 - 1666), Leibniz a combinat studiul jurisprudenței cu studiile de logică și matematică. Facultatea de filosofie Zakachchivaya, el a susținut aici „Teza despre arta combinatorie” (1666), care conținea ideea de calcul logic - ideea viitoarei logici matematice. La sfârșitul aceluiași an, Leibniz și-a susținut și disertația juridică (la o altă universitate) „Despre cauze judiciare complicate”. Tânărul om de știință a refuzat însă o carieră universitară, preferându-i o viață mai largă, un domeniu politic și științific. A intrat în serviciul (1668-1672) al lui Boyneburg, ministrul Electoratului din Mainz, unde s-a ocupat de reglementarea legii acestui stat, precum și de activități jurnalistice și religioase și politice. Cel mai mult, însă, a fost atras de știință și filozofie.

Pentru creșterea creativă în acest domeniu, șederea îndelungată a lui Leibniz (1672-1676) la Paris, unde a ajuns în misiuni diplomatice, a jucat un rol uriaș. În acești ani, el a comunicat activ cu francezi și englezi (de două ori a fost la Londra) matematicieni și oameni de știință naturală, a studiat lucrările matematice ale lui Descartes și Pascal. Rafinamentul logic al lui Leibniz a contribuit foarte mult la faptul că în cei câțiva ani ai vieții sale pariziene nu numai că a stăpânit realizările celei mai recente matematici europene, ci și-a avansat mult.

redirecţiona. În 1675, Leibniz a descoperit calculul diferențial și integral (primoriyu simultan cu Newton, dar independent de el).

Un alt domeniu de interese științifice naturale a lui Leibniz, care s-a dezvoltat atât la Paris, cât și în anii următori, a aparținut domeniului fizicii și mecanicii. Omul de știință german a clarificat insuficiența, speculativitatea interpretării carteziene a materiei ca doar o masă extinsă și impenetrabilă, care a găsit o nouă reflectare în legea conservării mișcării la impactul a două corpuri (adică produsul dintre masă și viteză, a treia lege a mecanicii a lui Descartes prezentată mai sus). Leibniz a înțeles imperfecțiunea acestei legi și a modificat-o, arătând că în cazul impactului reciproc al corpurilor,

măsura mișcării este produsul dintre masa lor cu pătratul vitezei lor (ta2). Această formulă a fost numită de el o măsură a „forței vii” asociată cu energia cinetică. Descoperirea ei este făcută de Leibniz, considerat F. Engels, unul dintre primii oameni de știință care au anticipat legea conservării și transformării energiei [vezi. 1, vol. 20, p. 409].

Întors în țara natală prin Țările de Jos, în toamna anului 1676, Leibniz a făcut cunoștință aici cu descoperirile lui Leeuwenhoek, care, folosind un microscop construit (de fapt, o lupă foarte puternică), a arătat o lume complet nouă a celor mai mici creaturi. Privirea iscoditoare a lui Leibniz s-a îndreptat aici către obiectele biologice, care de-a lungul timpului au căpătat o semnificație și mai mare pentru el decât obiectele mecanice. În același timp, filozoful german a avut mai multe discuții cu Spinoza la Haga.

La întoarcerea sa în Germania, Leibniz a intrat în serviciul ducilor de Hanovra și a durat aproximativ patruzeci de ani, până la moartea sa. În acești ani, filosoful a fost angajat în lucrări juridice și legislative, probleme economice și activități de inginerie. În același timp, a devenit un istoric care a formulat idei noi, foarte diferite de istoriografia descriptivă și empirică de atunci. Filosoful a scris și lucrări publicistice de natură politică, precum și lucrări pe teme teologice, justificând necesitatea reunificarii bisericilor creștine.

Dar, mai ales, Leibniz a fost atras de opera literară științifică și de organizarea științei. La inițiativa sa și cu participare directă, la Berlin, în 1700, a fost creată o societate științifică (academie), al cărei președinte a devenit (pe atunci fiind membru al Lopdon-

Academiile din Paris și Academiile din Paris). Printre alte proiecte de organizare a lucrărilor de cercetare dezvoltate de Leibniz, trebuie remarcate în special notele sale înaintate țarului rus Petru I (pe care filosoful l-a întâlnit pentru prima dată în 1697 și l-a cunoscut în anii următori). Planul pregătit de el pentru organizarea Academiei de Științe din Sankt Petersburg a fost pus în aplicare abia după moartea sa (1725).

Moștenirea științifică și filozofică a lui Leibniz este enormă. A trimis corespondenților săi peste 15.000 de scrisori, dedicate celor mai diverse probleme ale științelor naturale și sociale, precum și filosofiei.De asemenea, are numeroase articole, tratate și dialoguri care au fost publicate în reviste științifice atât în timpul vieții autorului, cât și postum. Leibniz a scris mai ales în latină și franceză, dar a scris ceva și în limba sa maternă germană (care la acea vreme nu avea încă literatură semnificativă). Discursul despre metafizică (1686) a devenit o lucrare care mărturisește doctrina filozofică dominantă a lui Leibniz. Lucrarea îndreptată împotriva operei principale a lui Locke (despre el mai jos) a fost New Experiments on the Human Mind (1705; publicată doar o jumătate de secol mai târziu). În timpul vieții lui Leibniz, a fost publicată Teodicea (Paris, 1710), pe care o considera principala sa lucrare. O expunere

mică și populară a doctrinei sale filozofice este Monadologia (1714; publicată abia în secolul al XIX-lea). Pentru a clarifica doctrina filozofică a lui Leibniz, polemica sa cu Clarke, un filozof și teolog englez care a vorbit în numele lui Newton, referitor la 1714-1716, este de mare importanță.

Dezvoltarea filozofică a lui Leibniz și înțelegerea lui a subiectului filosofiei. Deja în anii studenției, Leibniz a devenit profund interesat de filosofia care l-a precedat și contemporan. În viitor, el și-a aprofundat continuu erudiția istorică și filozofică, subordonând-o doctrinei sale filozofice.

Se poate considera că un element important al leibnitzianismului a fost conceptul său istoric și filosofic, conform căruia diversele învățături filosofice nu sunt deloc o colecție de erori, așa cum credeau mulți filozofi, începând din antichitate. Spre deosebire de ei, ca și cum ar rezuma rezultatele dezvoltării sale filozofice, într-una dintre scrisorile sale ulterioare, Leibniz a scris că „majoritatea școlilor au dreptate într-o parte semnificativă a lor.

afirmații, dar greșesc în ceea ce neagă” [227, vol. 1, p. 531]. Latura necesară a oricărei doctrine filosofice semnificative - asimilarea critică a ideilor și învățăturilor din trecut și prezent - a fost prezentată intens de Leibniz. Încercarea lui de a clasifica doctrinele filozofice este foarte importantă.

Asemenea filozofi ai antichității precum Democrit, Epicur, în mare măsură stoicii și cu atât mai mult contemporani de seamă precum Hobbes și Spinoza, gânditorul german îi numește „naturaliști”. Adevărat, acest termen a fost folosit destul de pe scară largă nu numai în secolul al XVII-lea, ci și în secolele anterioare în legătură cu astfel de „naturaliști” care, adâncind în natură, au uitat de Dumnezeu. Leibniz, pe de altă parte, a mers mai departe atunci când a caracterizat direcția care a urcat la Epicur, unul dintre primii care a folosit termenul epocă „materialiști” în acest context. Pentru a caracteriza direcția care a urcat la Platon, el a folosit simultan termenul de „idealiști” [vezi. 227, vol. 1, p. 332]. Adevărat, Leibniz însuși credea că propria sa doctrină în acest moment (1702) depășește caracterul unilateral al ambelor tendințe. Cu toate acestea, în alte cazuri, el și-a declarat aderarea la direcția lui Platon.

Cu toate acestea, timp de mulți ani, mai ales la Paris, Leibniz, naturalist și matematician, a fost influențat semnificativ de Descartes și de alți „naturaliști”, adesea numiți de el și „inovatori”. A avut în vedere, mai presus de toate, orientarea antiscolastică a metodologiei lor și interpretarea mecanicistă a naturii. Influența acestuia din urmă a fost atât de mare încât, vorbind mai târziu despre acești ani ai dezvoltării sale filozofice, Leibniz a afirmat că era atunci „mai materialist” [227, vol. 1, p. 286]. Cu toate acestea, chiar și în raport cu această perioadă, el și-a declarat diferența față de filosofi precum Democrit și Hobbes, pe care i-a numit „materialiști puri” [227, vol. 1, p. 372].

Această diferență a fost determinată de faptul că de la o vârstă fragedă Leibniz a simțit simpatie pentru tradiția aristotelico-scolastică. La fel ca Descartes și alți raționaliști, el a ieșit cu o critică puternică a logicii scolastice formale. Asemenea lui Galileo, Gassendi, Hobbes, fizicianul Descartes, el a respins la fel de hotărât numeroase forme scolastice ca fiind complet inutile pentru noua știință a naturii. Totuși, spre deosebire de acei filozofi mecanici pe care i-a numit „materialiști puri”

stami” și care vedea sensul cel mai profund al explicației ființei în reducerea caracteristicilor calitative la cele cantitative, Leibniz vedea în conceptul de formă o categorie filosofică centrală care îi permitea să evite o astfel de reducere simplificatoare.

Astfel, pe de o parte, subliniind rolul unei tradiții filosofice de o mie de ani, al cărei nucleu era metafizica și, pe de altă parte, s-a dovedit a fi un susținător versatil și profund convins al cunoașterii științifice și al metodologiei raționaliste. , indisolubil legat de acesta, Leibniz s-a confruntat cu problema unor relații mai specifice dintre ei.

Relația dintre metafizică și cunoașterea științifică concretă. Succesele cunoașterii științifice, legătura ei strânsă cu matematica și experimentul, au dat naștere multor filozofi și oameni de știință ai acestui secol să neglijeze metafizica ca o speculație inutilă, inutilă. Astfel de sentimente au fost cele mai răspândite în Anglia, unde a existat o lungă tradiție empiristă. În spiritul său s-a opus metafizicii, după cum sa menționat mai sus, Newton. În numele său, această poziție a fost susținută în polemica sa cu Leibniz de Clark, care credea că principiile matematice ale științelor naturale în sine sunt suficiente pentru a respinge materialismul ateu. Răspunzându-i, Leibniz a indicat astfel de materialiști tipici precum Democrit și Hobbes, care în niciun caz nu au respins matematica, ci au recunoscut doar existența trupească.

Dar metafizica, ca nucleu pur speculativ al filosofiei, este necesară, după Leibniz, nu numai pentru a infirma ateismul. De asemenea, este necesar pentru fundamentarea oricărei cunoștințe, în special cunoștințe științifice. Autorul cărții New Experiments on Human Understanding a văzut clar diferența în gradul de generalizare a cunoașterii umane, considerând că „există trei grade de concepte sau idei: concepte obișnuite, matematice și metafizice” [227, vol. 2, p. 211]. Prin urmare, metafizica este cel mai profund tip de cunoaștere. Cunoașterea științifică nu numai că nu o anulează, dar presupune și depinde direct de ea. „Deși toate fenomenele particulare”, a subliniat autorul Discursului despre metafizică, „pot fi explicate matematic și mecanic de către cei care le înțeleg, cu toate acestea, principiile generale ale naturii corporale și mecanicii în sine sunt mai mult metafizice decât geometrice” [227, t. 1, p. 144].

Relația dintre metafizica lui Leibniz și cunoașterea științifică concretă a fost aproximativ aceeași cu relația

pentru el metafizica lui Descartes. În capitolul despre el, au fost citate cuvintele lui K. Marx referitoare la legătura organică dintre metafizica raționalistă și cunoașterea științifică concretă, iar Leibniz a fost numit ca exemplu al unei astfel de legături alături de Descartes. Cu toate acestea, al doilea dintre ele, în comparație cu primul, s-a bazat pe o știință naturală mai dezvoltată și diferențiată. Leibniz și-a transformat metafizica, concentrându-se pe noile sale descoperiri. În același timp, filosoful a formulat-o în funcție de metodologia pe care a dezvoltat-o.

Principiile metodologiei raționaliste. Luând în considerare filosofia lui Descartes, s-a constatat că înțelegerea intuiției ca lumină supremă a minții umane a legat metodologia sa raționalistă cu tradiția filozofică care s-a dezvoltat încă din antichitate și a văzut în minte purtătoarea adevărurilor intuitive cea mai înaltă instanță. a activității cognitive, din cauza căreia nu este susceptibilă de nicio explicație. Înțeleasă în acest fel, mintea extrasenzorială ca sursă definitorie a metafizicii era o minte antidialectică. Această idee fundamentală a naturii aistorice a minții umane a fost păstrată și de Leibniz (ca mai târziu de mulți alți filozofi, inclusiv Hegel). Cu toate acestea, în înțelegerea activității mai concrete a minții, exprimată în creativitatea științifică, Leibniz a făcut schimbări semnificative în comparație cu Descartes. Asemenea schimbări au fost determinate de aprofundarea în continuare a filosofului german în structura cunoștințelor matematice, cercetările sale în domeniul logicii (pe care a abordat-o matematica). De aici și creșterea componentei analitice în metodologia leibniziană în comparație cu cea carteziană.

Această creștere s-a manifestat în primul rând în înțelegerea intuițiilor ca principii inițiale ale cunoașterii. Interpretarea carteziană a acestora ca „clare și distincte” a suferit de nedeterminarea subiectivistă. Prin urmare, Leibniz, continuând parcă gândurile lui Spinoza, care a observat și un element de incertitudine în interpretarea carteziană a adevărurilor intuitive, a început să le interpreteze ca astfel de adevăruri primare, care se bazează pe legea logică a identității. Ele sunt exprimate prin judecăți analitice în care predicatul dezvăluie trăsături deja conținute în subiect, dar care devin pe deplin evidente doar în predicat. Identitatea reală a subiectului și a predicatului în judecățile analitice stăpânite

Dumnezeu, credea Leibniz, adevăruri intuitive din orice subiectivism.

Adevărurile matematice bazate pe legea logică a contradicției sunt strâns adiacente adevărurilor primare, bazate pe legea identității, și

chiar derivate din acestea.În virtutea acesteia devine necesară legătura dintre subiect și predicat în adevărurile matematicii. , pentru că este imposibil să ne gândim la absența unei astfel de conexiuni. Adevărurile matematice, în care adevărurile intuitive primare se dezvoltă în diverse lanțuri de deducție, sunt exprimate și prin judecăți analitice.

Întrucât, datorită interpretării anistorice a rațiunii indicată mai sus, care este inerentă oricărei metafizici, adevărurile intuitiv-deductive sunt complet independente de multiplele schimbări care sunt constant constatate în experiență, Leibniz le numește adevăruri eterne. Aceste adevăruri extrem de rezonabile de tip logico-matematic nu exprimă întotdeauna ceea ce există cu adevărat. Dar ele ne permit să gândim în primul rând posibil, consecvent.

Raționalismul lui Leibniz, ca și raționalismul lui Descartes și Spinoza, nu a ignorat deloc experiența, fără de care atât viața, cât și știința sunt imposibile. Diverse fapte din domeniul experienței sunt întotdeauna valabile, dar oricare dintre ele poate sau nu să existe. Aici se poate gândi contrariul. Prin urmare, legea contradicției aplicată experienței nu ne poate conduce la nicio concluzie semnificativă. Spre deosebire de adevărurile raționale sau eterne ca adevăruri necesare, adevăruri care se formează în experiență, Leibniz le definește ca adevăruri de fapt. Ele sunt întotdeauna mai mult sau mai puțin aleatorii.

Cu toate acestea, înțelegerea științifică a experienței este posibilă. Se bazează pe legea rațiunii suficiente. Abordări ale acestei legi au avut loc deja în antichitate, dar numai Leibniz a înțeles toată semnificația ei, recunoscând-o drept o lege logică importantă ca legile identității și contradicției. Conform acestei legi, tot ceea ce există și se întâmplă are loc dintr-un anumit motiv, pe o anumită bază. Studiul faptelor experienței constă în stabilirea dependenței acestora de alte fapte și chiar mai profund - în stabilirea unor reguli și legi. Desigur, astfel de reguli și legi, în ceea ce privește universalitatea lor, nu ajung la statutul de adevăruri logico-matematice întotdeauna necesare, căci chiar și cele mai solide adevăruri de fapt sunt încă într-o oarecare măsură întâmplătoare. in orice caz

într-un sens mai puțin cert, cunoașterea adevărurilor de fapt este mai importantă decât cunoașterea adevărurilor eterne, fie și numai pentru că primul este mult mai larg decât cel din urmă.

Legea rațiunii suficiente, fără de care nu există știință naturală experimentală, a devenit pentru Leibniz baza logică a principiului cauzalității, cauzalității. Reflectând asupra acestei legi, clarificând diferența ei față de legile identității și contradicției, autorul cărții New Experiments on Human Understanding a subliniat marea importanță a studierii gradelor de probabilitate și chiar a scris aici despre necesitatea creării unei logici a probabilității care ne-ar putea îmbunătăți. arta inventiei.

Dar oricât de mare ar fi valoarea adevărurilor de fapt, ea are mai degrabă o proprietate practică și este mult mai mică decât natura teoretică inerentă adevărurilor rațiunii. Adevărurile eterne nu pot fi măsurate prin adevăruri aleatorii, doar opusul este posibil. La urma urmei, valoarea teoretică a adevărurilor rațiunii este direct proporțională cu gradul de analiticitate conținut în ele. Este clar că din aceste poziții pur raționaliste, în reducerea tuturor cunoștințelor la judecăți analitice, Leibniz vedea idealul oricărei teorii. Calea unor astfel de informații este întotdeauna luată de omul de știință care investighează cele mai complexe conexiuni care există în vasta sferă a adevărurilor aleatorii. Complexitatea infinită a acestor legături nu îi permite să-și completeze analiza, să o aducă la adevăruri absolut necesare. Prin urmare, omul de știință se mărginește să-l aducă la propoziții mai mult sau mai puțin generale.

Legea rațiunii suficiente, fiind în primul rând legea cercetării empirice, are un alt aspect. Sub faptele pe care această lege le generalizează, se pot înțelege nu numai obiectele și evenimentele lumii exterioare, ci și gândurile cercetătorului însuși, în special judecățile sale. În acest al doilea sens, legea rațiunii suficiente este uneori numită legea rațiunii suficiente, pentru că, în principiu, toate concluziile noastre trebuie să fie strict justificate. Credibilitatea oricărei hotărâri, și cu atât mai mult concluzia, este direct proporțională cu valabilitatea lor, pentru a cărei implementare sunt implicate toate legile și regulile logice. Este foarte caracteristic metodologiei lui Leibniz faptul că ambele aspecte ale acestei legi diferă ușor. Analiza faptelor și evenimentelor lumii exterioare, precum și conștientizarea gândurilor înseși din punctul de vedere al validității lor, filosoful nu a distins de obicei, ceea ce a condus la identificarea bazei logice a unuia sau altuia

gânduri cu cauza reală a oricărui fapt sau eveniment. Cu această trăsătură fundamentală a metodologiei raționaliste a epocii luate în considerare, care se numește de obicei panlogism, ne-am întâlnit deja mai sus cu exemplul lui Descartes și cu atât mai mult cu Spinoza.

Acestea sunt principalele prevederi ale metodologiei raționaliste a lui Leibniz. Caracterul său foarte diferențiat mărturisește adâncimea pătrunderii sale în structura cunoașterii. Ea a explicat multe, dar cunoștințele în sine au rămas inexplicabile pentru filosof. Cu toate acestea, scopurile unei astfel de explicații, precum și explicarea a tot ceea ce există, au fost servite de metafizica lui Leibniz, la care acum revenim din nou.

Metafizica ca doctrină a lui Dumnezeu și substanță. Este conceput atât pentru a generaliza întreaga sferă a ceea ce este deja cunoscut, cât și pentru a explica ceea ce încă nu putea fi cunoscut într-o epocă dată. De exemplu, odată Leibniz a subliniat că „originea animalelor rămâne la fel de inexplicabilă ca originea lumii” [227, vol. 1, p. 456). Apariția conștiinței și faptul cunoașterii umane, mai ales în formele sale superioare, erau cu atât mai inexplicabile.

Principalele categorii ale metafizicii lui Leibniz ar trebui recunoscute ca două: categoria substanței și categoria lui Dumnezeu, care sunt strâns legate. Spre deosebire de Hobbes, Spinoza și alți filozofi ai acestui secol, Leibniz a recunoscut „teologia naturală”, dar, în esență, a subordonat-o metafizicii. Prin urmare, teologia sa se dezvoltă rareori în teologia creștină, deși el folosește conceptul polisemantic, secret și amorf al lui Dumnezeu într-o mare varietate de contexte.

Ambiguitatea conceptului de Dumnezeu, moștenit de metafizică din teologie (și, în consecință, din religie), este unită prin funcția sa mistifiantă. Leibniz a recurs mereu la ea în lupta împotriva ateismului. Una dintre primele sale lucrări (1668) se numește „Dovezile naturii împotriva ateilor”. Aici, ca și în lucrările sale ulterioare, citează cu ușurință cuvintele lui Bacon citate mai sus că doar sorburile ușoare ale filozofiei ne îndepărtează de Dumnezeu, în timp ce cele mai profunde ne conduc înapoi în brațele religiei. Cu funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, Leibniz a legat în metafizica sa tot ce este încă neexplicat, necunoscut de știință și cu atât mai mult ceea ce el considera în general de necunoscut. Zona a ceea ce a fost deja cunoscut și cumva fixat în știință, se străduiește

frumos de legat de categoria de substanță. Dar în acest context, a recurs din nou la conceptul de Dumnezeu, subliniind latura sa intelectualizantă, identificată uneori cu conceptul de substanță.

Interpretarea panteistă a lui Dumnezeu a rămas inacceptabilă pentru Leibniz atât din punct de vedere social, cât și filozofico-epistemologic. Greșeala lui Spinoza, de exemplu, a fost pentru Leibniz „că a dus la extrem doctrina care îndepărtează puterea și acțiunea de la creaturi” [227, vol. 1, p. 340], pe care Leibniz însuși, după cum vom vedea, a căutat să le întoarcă.

Neacceptând panteismul, Leibniz s-a alăturat direcției deiste a gândirii filozofice avansate. El a căutat de mai multe ori în acest sens să interpreteze creștinismul ca pe o „religie naturală” care nu contrazice rațiunea. Deismul a făcut posibilă coexista cu confesiunile religioase oficiale și chiar, așa cum a visat filosoful, o platformă convenabilă pentru unirea tuturor confesiunilor creștine.

La fel ca Descartes și Spinoza, Leibniz are elemente ale unei dovezi ontologice a existenței divine ca infinitate actuală și o idee mereu clară a minții noastre, care pune bazele panlogismului fixat mai sus. Dumnezeu din această poziție „este Unitatea primară, sau substanța simplă originară” [227, vol. 1, p. 421]. Totuși, conceptul amorf al lui Dumnezeu nu poate fi legat – și nu numai la Leibniz – cu niciun argument unic în favoarea existenței sale. Și nici măcar deismul nu este singura poziție a filozofului german în raport cu Dumnezeu (așa a fost și cazul lui Descartes). Leibniz își desemnează uneori activitatea creatoare cu cuvintele „fulgurație” și „emanare” („radiație” și „ieșire”), care, revenind la doctrina neoplatonică, erau adesea folosite în tradiția panteistă.

Cu toate acestea, poziția principală a lui Leibniz este deistă. Dumnezeu este conceput de el ca o ființă extra-naturală, dar în același timp foarte abstractă, cu trăsături de personalitate șterse. Autorul „Monadologiei” distinge în Dumnezeu trei atribute principale, tradiționale - „puterea, care este sursa tuturor, apoi cunoașterea, care conține toată varietatea de idei și, în sfârșit, voința, care produce schimbări sau creații... „ [227, vol. 1, p. 421]. Poziția oficială creștină creaționistă, ca poziție care mistifică în primul rând primul atribut al lui Dumnezeu, proclamă atotputernicia (și apoi voința sa). Lei

Bnitz a aderat la ea doar formal, dar în viitor, cu toată argumentația sa, a subliniat latura intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu, demonstrând de fapt că atributul său definitoriu este tocmai cunoașterea.

După cum vom vedea mai jos, toate substanțele sunt înzestrate cu o funcție cognitivă, deși în grade diferite. Cu toate acestea, Dumnezeu, ca substanță supremă, este infinit mai înalt decât toți, căci El „vede lumea nu numai așa cum o văd ei, ci într-un mod cu totul diferit față de toți” [227, vol. 1, p. 139]. Funcția intelectualizantă a conceptului de Dumnezeu se reflectă și în fraza pe care filosoful o numește cel mai adesea, Mintea Supramundana (Intelligentia Supramundana). Dacă în tradiția panteistă Dumnezeu a păstrat unele proprietăți sensibile (totuși a dispărut de la Spinoza), atunci în conceptul raționalist-deist al lui Leibniz se poate spune că s-a atins maxima desepsualizare a ființei divine și a activității sale (deşi o astfel de înţelegere a lui Dumnezeu a fost formulată de Aristotel).

Dumnezeu este cel care realizează, după Leibniz, cunoașterea pură, pe care spiritul uman este incapabil să o realizeze, deoarece este întotdeauna împovărată de senzualitate și majoritatea adevărurilor sale sunt adevăruri de fapt întâmplătoare. Dumnezeu, pe de altă parte, este singura substanță, extranaturală, lipsită de orice înveliș corporal și, în consecință, de cunoaștere senzuală. Un astfel de zeu iptelektualizator este eliminat, în esență, din cele mai înalte funcții ale spiritului uman și reprezintă absolutizarea lor. Însăși crearea lucrurilor de către Dumnezeu („puterea”) este o consecință directă a cunoașterii lor profunde și finale. Ceea ce nicio minte umană nu este capabilă să realizeze – să clarifice un număr infinit de adevăruri întâmplătoare, să le analizeze până la capăt și să le aducă la statutul de adevăruri necesare bazate pe legea identității – este posibil numai pentru Dumnezeu. „Numai cea mai înaltă Minte, din care nimic nu scapă”, a subliniat autorul New Experiments on the Human Mind, „este capabilă să înțeleagă clar tot infinitul, toate fundamentele și toate consecințele” [227, vol. 2, p. 57].

De asemenea, vedem manifestarea funcției intelectualizatoare a conceptului de Dumnezeu la Leibniz în abordarea sa asupra problemei miracolului. Am văzut mai sus cât de relevantă era această problemă în această epocă saturată de religiozitate și cât de radical a rezolvat-o

Spinoza, de fapt, eliminând latura mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, care a culminat cu conceptul de miracol. Leibniz

nu a fost atât de radical și nu a respins latura numită a acestui concept, dar în interpretarea miracolului, latura opusă, intelectualizantă a aceluiași concept a preluat de la el. Minune sau supranatural, oamenii se referă de obicei la evenimente rar observate. În realitate însă, un miracol există „numai în aparență și în raport cu noi” [227, vol. 1, p. 497]. Leibniz a pus în contrast conceptul de miracol cu conceptul de natural - tot ceea ce depinde de legi și reguli deja cunoscute. Tot ceea ce nu este de acord cu ei, oamenii tind să declare supranatural, sau miraculos. Între timp, „Dumnezeu nu face nimic fără motiv” [227, vol. 1, p. 451], chiar dacă încă nu ne este clar.

Dar spre deosebire de Spinoza, Leibniz încă nu elimină complet problema miraculosului și a incognoscibilului, deși funcțiile zeului intelectualizat deist sunt minimalizate în raport cu lumea și, datorită unei astfel de minimizări, elementul de naturalism în metafizica lui. acesta din urmă este întărit la maxim. Dar această latură a ființei divine încă nu este capabilă să elimine funcția ei mistifiantă, care se face și ea simțită - nu atât de clar pentru o persoană care se bazează pe știință și în mod constant pentru cineva care nu știe nimic despre ea sau știe foarte puțin.

„În adevărata filozofie și teologie sănătoasă”, explică Leibniz aceste prevederi ale metafizicii sale într-una dintre scrisorile sale către Clarke, „trebuie să distingem între ceea ce este explicabil prin natură și forțele lucrurilor create și ceea ce este explicabil numai prin forțele lui. substanță infinită. Este necesar să recunoaștem distanța infinită dintre eficiența lui Dumnezeu, care depășește forțele naturale, și acțiunile lucrurilor care sunt îndeplinite conform legilor încorporate în ele de Dumnezeu...” [227, vol. 1, p. 39].

Latura mistifiantă a conceptului de Dumnezeu și-a găsit expresia maximă în poziția lui Leibniz cu privire la crearea de substanțe de către Dumnezeu. Trebuie să clarificăm acum conceptul de substanță în conținutul său leibnizian.

Principalul lucru în ea este „constanța naturală, rezistența schimbării” [227, vol. 1, p. 229]. O asemenea constanță nu ar fi posibilă fără acel principiu al unității pe care substanța îl aduce în lumea aparențelor. Și acest principiu însuși este inteligibil și necorporal. Idealismul unei astfel de înțelegeri a substanței a fost combinat de către filozoful german cu respingerea ambelor dualism cartezian în înțelegerea substanței,

și interpretarea monistă a lui Spinoza. Refuzul lui Leibniz s-a bazat în primul rând pe înțelegerea simplificată, mecanicistă a materiei, care era caracteristică ambilor predecesori ai săi în interpretarea substanței. Leibniz considera imposibil să lipsească complet materiei, și apoi toată realitatea, de factorul forță, activitate, deoarece aceasta contrazicea propriile sale descoperiri privind măsura mișcării și interacțiunii corpurilor. În plus, conceptul de substanță este chemat să generalizeze toate manifestările vieții, ajungând, în același timp, la activitatea cognitivă a omului.

Toate aceste considerații l-au forțat pe Leibniz să revină la conceptul aristotelico-scolastic de formă. În domeniul fizicii, este complet nepotrivit, deoarece fizica este tărâmul „cauzelor eficiente”, exprimând principiile științei naturale mecaniciste. Un alt lucru este zona metafizicii, unde conceptul de formă este absolut necesar. Respingând înțelegerea carteziană și spinozistă a substanțelor ca ridicându-se la infinit deasupra lumii lucrurilor finite, Leibniz a căutat să conecteze pe cât posibil conceptul de substanțialitate cu lumea singularității și concretității. Conceptul de substanță includea în marele metafizician german o bogăție infinită de relații cu alte lucruri. Fiecare dintre ele a fost tratat aici ca o substanță individuală. Astfel, această învățătură a lui Leibniz a devenit pluralistă. Interpretand idealist substanta ca unitate spirituala a fiintei, de la sfarsitul secolului al XVII-lea. Leibniz a început să-l numească termenul grecesc monad (care a fost găsit printre filozofii antici și renascentişti). Prin urmare, metafizica lui Leibniz este adesea numită monadologie. Monadele sunt absolut simple, lipsite de părți. Spre deosebire de punctele geometrice, care sunt imaginabile spațial, ele sunt puncte metafizice, non-spațiale.

Generalizând conceptul de forță, pe care l-a justificat inițial în raport cu fizica, opunându-l mărimii, figurii și mișcării, Leibniz declară forța, în esență, principalul atribut al monadei. „Aceeași forță, energie, există constant și trece doar dintr-o parte a materiei în alta, urmând legile naturii” [227, vol. 1, p. 430]. Dinamismul lui Leibniz este inseparabil de substanţa monadică, căci „substanţa este o fiinţă capabilă de acţiune” [227, vol. 1, p. 404].

Un astfel de dinamism, opusul mecanismului noroiului cartezian, îl readuce în multe privințe pe Leibniz la

pozitia organismului. Ele au fost mai ales aprofundate de filozoful german în legătură cu atenția sa deosebită pentru obiectele biologice, la descoperirile care s-au făcut apoi în acest domeniu. De aici convingerea vitalistă a lui Leibniz că „forța activă primară care poate fi numită viață” este revărsată peste tot [227, vol. 1, p. 44]. Chiar și în corpurile anorganice, forțele monadice organice sunt ascunse, conferindu-le o anumită structură, care este cu atât mai caracteristică acelor corpuri pe care le numim organice.

Pluralismul modal înseamnă că fiecare formație corporală are doar propriul grad de vitalitate. Propunerea despre individualitatea unică a

fiecărei monade este o proiecție ontologică a legii identității, care se numește acum legea identității flex identitatis indiscernibilium indistinguibile). Conform acestui principiu, două lucruri, nici măcar două picături de apă, nu pot fi exact la fel. Pluralismul substanțial al metafizicii lui Leibniz este însoțit în mod necesar de o schimbare a abordării cantitative a naturii, caracteristică mecanismului lui Descartes, Hobbes sau Spinoza, prin interpretarea sa calitativă.

O altă poziție importantă a metafizicii lui Leibniz, care decurge din aceeași lege a identității indistingabilului, afirmă gradul de trecere a tuturor tranzițiilor în natură și în conștiința umană, în care reprezentările subtile, inconștiente, joacă un rol enorm. Leibniz a numit această trăsătură de a fi legea continuității (flex continuitatis) — una dintre cele mai importante din metafizica sa. Este formulată într-o legătură evidentă cu calculul diferențial descoperit de el, pe baza unor mărimi infinitezimale. Conform acestei legi, toate procesele naturii decurg prin adaosuri cantitative extrem de minime. De aici și binecunoscuta poziție a metafizicii lui Leibniz, conform căreia natura nu face salturi.

Problema vieții. Mecanism și teleologie. Vorbind mai sus despre vitalismul lui Leibniz, am afirmat o întoarcere parțială a metafizicii-ontologiei sale la organicism. Această parțialitate a fost în mare măsură predeterminată de metodologia raționalistă a filosofului, în care cunoștințele senzoriale jucau un rol pur subordonat. Deși la Leibniz, în principiu, toată materia este animată, este greu să vorbim despre hilozoism și cu atât mai mult despre panpsihism în sensul antic-medieval-renascentist al acestor termeni. Autorul Mona

dologia” chiar numește noțiunea „de parcă sufletul s-ar putea despărți complet de trup” „prejudecata scolastică” [227, vol. 1, p. 415]. De aici respingerea sistematică de către filozoful german a ideilor răspândite (și nu numai în antichitate) despre metempsihoză, despre transmigrările postume. El a considerat aceste reprezentări mitologice ca fiind complet incompatibile cu starea științei naturale contemporane, a descoperirilor biologice.

Problema vieții l-a interesat pe Leibniz mai ales de acea formă intensă a manifestării ei, pe care el a numit-o suflet (l'âme). Sufletele, după autorul Monadologiei, pot fi numite doar acele monade ale căror percepții sunt „mai distincte și însoțite de memorie” [227, vol. 1, p. 417]. Sufletul unește omul cu lumea animală.

În explicarea activității sale de viață, Leibniz a trebuit să țină cont de explicația mecanicistă globală carteziană. Pe de o parte, Leibniz numește animale mașini. Pe de altă parte, le diferențiază de mecanismele create de mâinile omului. Acestea sunt mașini artificiale. Dezasamblate în părți componente, acestea încetează deja să fie mașini cu un scop anume. Un alt lucru sunt animalele, aceste „mașini naturale”, în principiu, obligate la creativitatea divină. Indiferent de modul în care sunt împărțiți, chiar și în părțile lor cele mai mici rămân „mașini”, adică au o anumită organizare. Desigur, în al doilea

caz, cuvântul „mașină” este folosit metaforic. Cu toate acestea, metafora însăși este caracteristică, deoarece indică convergența creativității divine cu creativitatea umană, pe care am afirmat-o de atâtea ori mai sus.

Abordarea mecanicistă a lui Leibniz asupra organismului animal a fost exprimată și în interpretarea nașterii și morții sale. Respingând noțiunile atât de metempsihoză, cât și de generare spontană a vieții animale, filozoful s-a bazat pe descoperirile microbiologiei din secolul său, în special pe descoperirea spermatozoizilor. Deja Leeuwenhoek și alți biologi microscopiști care au făcut aceste descoperiri au formulat conceptul de preformism. Ea susține că embrionul seminal al unui animal nu este altceva decât copia sa microscopică, iar creșterea animalului după naștere este doar o simplă creștere a dimensiunii sale.

Leibniz s-a lăsat dus de acest concept. În primul rând, a fost în concordanță cu teoria judecăților analitice, în care

dintre care predicatul dezvăluie doar ceea ce este deja conceput în conceptul de subiect. În al doilea rând, conceptul de preformare părea să facă lumină asupra soluției celei mai dificile probleme a originii organismelor animale. Contrastând astfel de metamorfoze simplu înțelese ale organismului (numite uneori și dezvoltare - dezvoltare) cu metempsihoza lor mitică, Leibniz subliniază indestructibilitatea practică a speciei animale din natură. Învelișul corporal specific al organismelor îmbătrânește și se descompune, dar sufletul-moiadă, fără să piardă o clipă de timp, organizează altul.

Totuși, aceasta nu mai vorbește despre începutul mecanic, ci despre începutul teleologic al oricărui organism, care formează în mod oportun toate organele „mașinii” corporale. Din partea sa externă, organismul poate fi înțeles ca un mecanism, dar în esența sa cea mai profundă, exprimându-și integritatea, este tslsologic. „Sufletele”, spune autorul Monadologiei, „acționează după legile cauzelor finale, prin aspirații, scopuri și mijloace. Corpurile acţionează după legile cauzelor de a acţiona (produce), sau de mişcări” [227, vol. 1, p. 427].

Astfel, spre deosebire de Bacon, Hobbes, Descartes și cu atât mai mult Spinoza, Leibniz restabilește rolul cauzelor finale, orientate spre scop, fără de care este imposibil să ne imaginăm activitatea unui organism integral. Dar cu cea mai mare forță acest rol se manifestă în activitatea umană.

Spiritul este conștient de sine și conștient. În corpul uman, sufletul este transformat în spirit (l'esprit). Cu acest cuvânt, Leibniz desemnează întreaga sferă a conștiinței umane. Interacțiunea tuturor elementelor sale, integritatea sa este chiar mai intensă decât în organismul animal propriu-zis, unit prin acțiunea sufletului. În mod corespunzător, în el crește și principiul teleologic.

Deja sufletul, ca principiu de cunoaștere, are percepții, adică percepții corespunzătoare senzației. Aceste așa-numite percepții mici, percepții nesemnificative caracterizează starea latentă, inconștientă a psihicului uman. Ele se manifestă într-un mod deosebit de evident, de exemplu, în timpul somnului.

Dar trăsătura decisivă a spiritului, care îl deosebește de suflet, constă în capacitatea sa de autocunoaștere, autoaprofundare a subiectului în activitatea sa cognitivă internă. „A te gândi la o culoare și a fi conștient că te gândești la ea sunt două lucruri complet diferite— 13* 387

la fel cum culoarea însăși diferă de mine când mă gândesc la ea” [228, vol. VI, p. 493].

O astfel de autoaprofundare reflexivă, ecou cu cogito cartezian, Leibniz a numit cuvântul latin apercepție. Conștientizarea este diferența lor decisivă față de inconștiența percepțiilor. Din punctul de vedere al epistemologiei raționaliste, apercepția este de mare valoare în comparație cu percepția, dar nu este în niciun caz întotdeauna inerentă conștiinței umane. Raționalismul mai direct al lui Descartes, în esență, l-a redus doar la astfel de stări. Leibniz, pe de altă parte, a înțeles că întreaga sferă a conștiinței nu poate fi în niciun caz redusă la apercepție, la conștiința de sine. Deși din punct de vedere al conținutului este cea mai intensă formă de conștiință, din punct de vedere al volumului este mai degrabă o parte mai mică a acesteia.

Apercepția exprimă activitatea conștiinței umane, atingând culmile activității cognitive. Activitatea supremă a apercepției constituie scopul conștiinței și cunoașterii umane. Toate manifestările inferioare ale conștiinței trebuie să-și primească justificarea din aceste poziții teleologice prin formele sale superioare.

Psihologia lui Leibniz era în armonie cu metodologia sa. În totalitatea lor, ele au condus la poziția principală a epistemologiei sale raționaliste, conform căreia subiectul este mai bogat decât obiectul. Dacă empirismul și mai ales senzaționalismul, insistând asupra opusului, au încercat să deducă atât cunoașterea, cât și conștiința din experiență, în cele din urmă din lumea exterioară, atunci raționalismul lui Descartes, Spinoza și acum Leibniz considera acest gen de derivare cu totul inacceptabil. Iar primul și mai ales ultimul dintre ei s-a alăturat în mod firesc tradiției platonice cu convingerea că ideile sunt înnăscute spiritului uman.

Plecând de la această tradiție, întărită (și modificată) de propriile sale cercetări matematice și logico-epistemologice, într-o polemică împotriva „Experimentului asupra înțelegerii umane” a lui Locke, autorul cărții „Noi experimente asupra înțelegerii umane” a respins vechiul principiu senzaționalist care pune mintea (motivul) în deplină dependență de activitatea sentimentelor. Leibniz a respins și interpretarea sufletului uman, corespunzătoare acestui principiu, ca un fel de tablă inițial goală, pe care experiența ulterioară își imprimă scrisul din ce în ce mai complex.

Potrivit lui Leibniz, imaginea unei tablă goală este complet inaplicabilă sufletului și conștiinței umane, chiar și

chiar la începutul vieții unei persoane. Activitatea sa cognitivă, chiar și în condițiile celei mai simple experiențe, presupune în mod necesar existența unor principii care fac posibilă înțelegerea acesteia. De aici și adaosul ingenios pe care Leibniz a făcut-o la numitul principiu al senzaționalismului: nu există nimic în minte care să nu fi fost anterior în simțuri... în afară de mintea însăși (nisi intellectus ipse), care nu poate fi derivată din niciun simț!

Dezvoltând conceptul cartezian al caracterului înnăscut al celor mai importante principii ale cunoașterii, în locul imaginii senzaționaliste a sufletului uman ca o tablă goală, Leibniz a introdus o comparație a acestuia cu un bloc de marmură, ale cărui vene conturează forma viitoare statuie. Experiența senzorială este absolut necesară în acțiunea cognitivă a sufletului, dar numai pentru realizarea potențialităților care nu îi sunt inerente.

Activitatea cognitivă a spiritului uman, mai ales în formele sale superioare, a servit drept modelul cel mai apropiat al substanței-monade. Toate celelalte manifestări inferioare ale ei sunt doar pași de ascensiune către scopul superior, cognitiv al ființei. Consolidându-și atitudinea imanent-teleologică globală, Leibniz numește adesea substanța-monadă cuvântul aristotelic „entelehie”. În principiu, dorința de cunoaștere este inerentă oricărei monade, dar numai în spirit se realizează în cel mai perfect mod și atinge gradul de apercepție, subiectivitate, „eu”. Poziția asupra individualității substanțelor-monade dobândește în acest sens sensul individualității pure a fiecărei persoane, unicitatea personalității sale.

Am văzut prin exemplul lui Descartes că raționalismul, mai profund decât empirismul, a înțeles esența creatoare a cunoașterii umane. Leibniz a întărit această trăsătură fundamentală a epistemologiei raționaliste. Dar, în același timp, a consolidat premisa idealistă care însoțea o astfel de viziune deja la Descartes. Subliniind sistematic că spiritul uman percepe toate procesele externe prin intermediul celor interne, autorului Monadologiei i s-a părut de la sine înțeles că proprietățile unui obiect trebuie să fie derivate din subiect. „Gândindu-ne la noi înșine, ne gândim și la ființă, la substanță, la simplu și complex, la imaterial și la Dumnezeu însuși...” [227, vol. 1, p. 418].

Primatul formelor cognitive ale spiritului uman în raport cu ființa care există în afara lui îl duce în mod natural pe Leibniz la concluzia că totul

fără excepție, obiectele și procesele naturii sunt doar „fenomene bine întemeiate” (fenome-pa bene fundata), și nu ceva original și stabil în sine. În același timp, gradul de stabilitate este direct proporțional cu validitatea rațională a anumitor fenomene. Superioritatea subiectului în raport cu obiectul („bogăție” mai mare a primului dintre ei) în combinație cu atitudinea panlogică a lui Leibniz (inerentă tuturor celorlalți raționaliști) conduce de fapt la concluzia despre construcția logică a obiectului de către subiect.

Doctrina deistă a armoniei prestabilite. Fiind pur individuală și necorporală, fiecare monada este închisă în sine. Niciuna dintre ele, subliniază Leibniz de mai multe ori, „nu are ferestre”. Pe de altă parte, nu mai puțin adesea el numește orice monada „oglindă vie a universului”, uneori folosind în acest sens ideea identității micro- și macrocosmosului.

Nu există niciun conflict între aceste prevederi. Este rezolvată de Leibniz pe temeiuri complet idealiste, căci ceea ce el numește reflecție este în realitate reproducerea spontană de către fiecare monada ca unitate de cunoaștere a întregii bogății a naturii. În esență, idealistul german face din nou apel aici la ideea platoniciană a lipsei de experiență a cunoștințelor conținute în sufletul uman. „Frumusețea universului”, explică Leibniz acest gând al său, „ar putea fi cunoscută în fiecare suflet, dacă ar fi posibil să-i dezvăluie toate curbele, care se desfășoară într-un mod vizibil doar cu timpul” [227, vol. 1”. , p. 407].

Implementarea acestui tip de „coduri” duce la multiplicarea nenumărate a unui singur univers cu monade, deoarece diferențierea lor infinită face din fiecare dintre ele o „oglindă” individuală care „reflectează” universul în măsura capacităților sale pur individuale. „Monadele sunt limitate nu în subiect, ci în modul de cunoaștere a subiectului” [227, vol. 1, p. 423]. Astfel, pluralismul ontologic al monadologiei este în concordanță și chiar determinat de pluralismul său epistemologic.

Baza metodologică pentru o astfel de consistență a fost conceptul de judecăți analitice discutat mai sus. Până la urmă, orice „substanță individuală” trebuie exprimată într-un „concept complet” atât de complet încât să se poată „deduce din el toate predicatele subiectului căruia i se atașează” [227, vol. 1, p. 132]. Un astfel de concept „exprimă, deși vag, tot ceea ce se întâmplă în univers.

eu, trecut, prezent și viitor” [227, vol. 1, p. 133]. Obscuritatea se ridică la claritate pe măsură ce percepția devine apercepție.

Cu toate acestea, o depășire completă a vagului cunoștințelor cuiva nu este dată nimănui. Întrucât „în trei sferturi din acțiunile noastre suntem doar empirişti” [227, vol. 1, p. 53], adevărurile de fapt întâmplătoare prevalează în cunoașterea noastră asupra adevărurilor necesare și eterne care formează o adevărată teorie. Dezvăluirea unor astfel de adevăruri este absolut necesară dacă metafizica dorește să

fie o cunoaștere cu adevărat globală. Aici Leibniz se referă din nou la ideea lui Dumnezeu.

După cum sa menționat deja, interpretarea deistă a conceptului de Dumnezeu a însemnat minimizarea funcției sale mistifiante în raport cu universul și cu omul. Rolul creator al lui Dumnezeu — și tocmai acest rol a exprimat întotdeauna funcția dată — s-a redus, în esență, doar la crearea (și, mai mult, atemporal) a totalității monadelor infinit variate. Fiecare dintre ei, neavând „ferestre", dezvoltă o activitate cognitivă inerentă numai acesteia. În același timp, există cea mai mare coerență în rezultatele acestei activități a tuturor nenumăratelor monade - coerență, al cărei rezultat este armonia universului. Sursa unei astfel de consistențe uimitoare, ne învață Leibniz, nu poate fi decât înțelepciunea divină. Ea a fost cea care, creând monade, le-a „programat" în așa fel încât universul natural să devină rezultatul activității lor independente unul față de celălalt.

Aceasta este una dintre cele mai importante și faimoase învățături ale metafizicii lui Leibniz despre armonia prestabilită, care reduce rolul lui Dumnezeu doar la crearea monadelor. Armonia prestabilită, însumând activitatea „legislativă" a lui Dumnezeu în crearea monadelor, exprimă, în esență, toate legile lumii natural-umane după apariția ei. De aici legătura cu acesta pentru o serie de probleme primordiale ale metafizicii lui Leibniz.

Suntem convinși de acest lucru, de exemplu, când luăm în considerare soluția lui Leibniz a problemei psihofizice, a cărei semnificație a fost dezvăluită mai sus când luăm în considerare doctrina lui Descartes și cartezieni. Apoi s-a afirmat că, conform ocazionalismului lui Malebranche, în spatele fiecărui caz de interacțiune a acțiunilor spirituale și corporale se ascunde o voință divină de neînțeles. Leibniz, în schimb, credea că conceptul său de armonie prestabilită, depășind dualismul cartezian, face posibilă explicarea tuturor.

cazuri de interacţiune psihofizică prin faptul că Dumnezeu a coordonat odată pentru totdeauna fizicul cu spiritualul (subordonându-l pe primul celui de-al doilea). Cu toată caracterul iluzoriu al acestei „explicații", ea a făcut totuși posibilă studierea diverselor fapte ale interacțiunii psihofizice, fără a se referi de fiecare dată la o intervenție divină de neînțeles. „Armonia, sau corespondența dintre suflet și corp, nu este un miracol neîncetat", a subliniat filozoful german într-una dintre scrisorile sale către Clarke, „dar, ca toate lucrurile din natură, acțiunea sau consecința miracolului inițial care a avut loc în timpul creației. de lucruri. În realitate, este un miracol neîncetat în aceeași măsură ca o mulțime de lucruri naturale" [227, vol. 1, p. 382].

Ideile dialectice ale lui Leibniz și trăsăturile determinismului său. Am remarcat în repetate rânduri importanța metafizicii în sensul ei tradițional aristotelic pentru construcția teoriei filosofice, în special de către marii raționaliști Descartes, Spinoza și Leibniz. Totuși, în filosofia marxist-leninistă, sensul termenului „metafizic" a

fost fixat ca, în primul rând, „antidialectic”. Cum, atunci, metafizica tradițională, ca cunoaștere pur speculativă, a oferit o bază pentru o astfel de interpretare a acesteia? Se bazează pe acele metode de absolutizare, fără de care nu este posibilă metafizica tradițională.

Astfel de tehnici sunt generate de o interpretare extrasenzorială a minții umane, ale cărei idei sunt smulse din toate circumstanțele de timp și spațiu ca fenomene ale lumii sensibile. Absolutizarea se manifestă și în interpretarea unora dintre cele mai semnificative, profunde și importante rezultate ale cunoașterii, obținute în urma unei analize complexe și dificile, ca neschimbate și definitive. Pentru filozofi (și oameni de știință naturală), care au apreciat în primul rând și în principal latura empirică a cercetării, absolutizarea celor mai importante rezultate și principii ale cunoașterii a fost însoțită de reducționism, adică o dorință constantă de a vedea în reducerea complexului la simplă esența oricărei explicații, scopul teoretic al oricărei cunoștințe. Această particularitate a metodologiei empiriştilor explică, în primul rând, de ce Engels i-a considerat pe Bacon şi Locke (este foarte oportun să li se adauge Hobbes în această privinţă) drept filozofi care au transferat modul metafizic de gândire din ştiinţa naturii (unde principiul reducționismul este un instrument foarte eficient de cunoaștere) în filozofie. Din principiul științific concret

transformat într-un principiu filozofic general, unul pur ideologic. Cu același lucru ne-am familiarizat cu exemplul metodologiei lui Newton.

Este caracteristic faptul că toți acești empiristi englezi, din cauza supraestimării metodologiei cercetării științifice concrete, care a dus la rezultate practice foarte eficiente, au avut în general o atitudine negativă față de metafizică. În speculativitatea sa, ei au văzut cea mai importantă trăsătură care a unit orice metafizică cu scolastica. Raționaliștii, dimpotrivă, în ciuda angajamentului lor față de cunoașterea științifică concretă, au oferit avantajul ideologic metafizicii.

O astfel de poziție (ca și poziția tuturor raționaliștilor care au subliniat importanța metafizicii) a fost foarte valoroasă din punct de vedere filozofic, deoarece metafizica, în ciuda tuturor speculativității ei (și chiar datorită ei), a conținut rezultatele cunoașterii filosofice, viziunea asupra lumii timp de multe secole din ea. existenţă.

Această poziție filozofică fundamentală a lui Leibniz a predeterminat în mare măsură transformarea metafizicii sale - desigur, în sensul tradițional al acestui termen - în dialectică, care, deși nu constituia o învățătură sistematică și diferențiată, definită prin acest termen grecesc (a fost încă folosit în secolul al XVII-lea.mod de a desemna operațiuni de natură formal-logică), dar includea prevederi profunde pe care le aștepta un viitor mare. Chiar și într-o măsură mai mare decât învățăturile lui Spinoza, dialectica este inerentă opiniilor lui Leibniz. De fapt, „admirarea pentru Leibniz” pe care K. Marx i-a

exprimat-o lui F. Engels este legată de această împrejurare [vezi. 1, vol. 32, p. 416]. V. I. Lenin în „Caietele sale filosofice” a subliniat și semnificația doctrinei lui Leibniz, care se caracterizează prin „... un fel de dialectică și foarte profundă, în ciuda idealismului și a preoției” [2, v. 29, p. 70].

Natura dialectică a filozofiei lui Leibniz trebuie văzută în primul rând în faptul că el, la fel ca Spinoza, și chiar mai mult decât el, este străin de reducționismul mecanicist. Întregul pentru Leibniz nu poate fi în niciun caz redus la totalitatea părților sale, niște elemente finale care explică totul în el. În raport cu acestea, ea constituie întotdeauna o realitate deosebită care necesită o explicație specială. Acesta este poate principalul motiv teoretic al renașterii de către Leibniz a doctrinei aristotelice - și în principiu chiar scolastice - a infinitului substanțial.

diversitate. Marele matematician și mecanic, ca filozof, a exclus posibilitatea unei reduceri complete a calitativului la cantitativ, a integralului la parțial.

Succesele cunoștințelor științifice concrete din secolul al XVII-lea, potrivit lui F. Engels, au dus la uitarea viziunii holistice asupra lumii care a predominat printre filosofii antici. Această uitare a fost caracteristică în special empiriştilor englezi, cu ostilitatea lor faţă de metafizică. Dimpotrivă, filozofii, care au aderat ferm la tradițiile metafizicii, au căutat, mai mult decât alții, să realizeze totalitatea maximă a conexiunilor lumii pentru a determina locul omului în sistemul lor. După cum am văzut, Spinoza a fost un astfel de filozof. Cu toate acestea, interpretarea conexiunii lumii de către autorul „Eticii” a fost realizată în principal prin absolutizarea determinismului mecanicist, care a condus acest filosof la o interpretare fără ambiguitate a necesității. concluzii în esenţă fataliste despre om.

Metafizica lui Leibniz, desigur, nu echivalează numai cu dialectica. „Legea continuității” descrisă mai sus, care a absolutizat gradualitatea tuturor tranzițiilor și a negat spasmodicitatea tuturor schimbărilor, este de obicei interpretată de noi ca unul dintre exemplele tipice de antidialectică. Dar, pe de altă parte, lumea este una, pentru că în virtutea aceleiași legi este unită printr-un anumit continuum. În această lumină, odihna este doar un caz extrem de mișcare, o linie dreaptă este un caz de curbă, egalitatea este un fel de inegalitate, reprezentările inconștiente sunt cel mai mic grad de conștiință reflexivă, răul este bine și eroarea este adevărul. Datorită unei astfel de conexiuni continue în univers, „totul respiră de comun acord” [227, vol. 1, p. 424]. V. I. Lenin a comentat acest aspect al învățăturilor autorului Monadologiei: „... Leibniz, prin teologie, a abordat principiul unei legături inseparabile (și universale, absolute) între materie și mișcare” [2, v. 29, p. . 67].

În principiu, monadologia lui Leibniz conține și formularea ideii de dezvoltare. Am văzut mai sus că în interpretarea organismului aspectul mecanicist al luării în considerare este subordonat celui teleologic.

În același timp, categoria de scop - în principiu imanentă, și nu transcendentă - joacă un mare rol filosofic general. Cu ajutorul său, Leibniz depășește reducționismul mecanicist unilateral și afirmă originalitatea ineradicabilă a oricărei integrități.

În această lumină, este de înțeles de ce Leibniz numește și cauzele finale, sau finale, care formează miezul activității substanțiale a monadelor cauze de corespondență (causes de convenance). Ei sunt cei care dezvăluie orice integritate. Aici se manifestă și sensul global al ideii de continuitate, ideea de continuum, identificată uneori de Leibniz cu ideea de infinit real. Continuum-ul exprimă cel mai puternic conceptul de totalitate, pentru că în mod ideal precede oricare dintre părțile sale, deși atunci când înțelegem cu adevărat cutare sau cutare întregitate, o înțelegem, pornind de la anumite părți stabilite prin analiză.

Integritatea, imaginabilă la scara întregii lumi, o face să nu fie statică, ci dinamică. Forța principală a monadelor care acționează rapid (deseori numită de Leibniz cuvântul aristotelic entelehie) transformă lumea într-un singur lanț de formațiuni tot mai înalte, perfecte. Lumea atinge punctul culminant al îmbunătățirii continue a spiritului uman care cunoaște - deși datorită armoniei prestabilite de Dumnezeu. Așa realizează Leibniz ideea de dezvoltare în metafizica sa. Conform acestei idei, fiecare etapă ulterioară dezvăluie ceea ce a fost mai mult sau mai puțin ascuns și vag în cea anterioară.

Trebuie amintit în acest sens că biologia modernă, după ce a stabilit cu exactitate formele elementare de viață (la nivelul celulelor), se află într-un impas în încercarea de a afla cum, în decursul timpului, ele sunt compuse în mai multe. și organisme mai complexe, perfecte. Această problemă, de nerezolvat la nivelul biologiei ca știință separată, poate fi rezolvată doar prin dialectica materialistă ca doctrină cuprinzătoare a dezvoltării. Întrucât epoca lui Leibniz era încă departe de ea, filozoful a făcut apel la funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu și s-a bazat pe conceptul aristotelic de entelehie.

O altă concretizare a ideii conexiunii și integrității lumii o găsim în soluția lui Leibniz la problema determinismului, care a ajuns aici la concluzii complet diferite față de Spinoza. Metodologia primului dintre ele, în special recunoașterea adevărurilor aleatorii bazate pe legea rațiunii suficiente, precum și recunoașterea necesității de a calcula probabilitatea la înțelegerea acestor adevăruri foarte numeroase, i-au permis filosofului german să dezvolte un concept profund. de determinism. Spre deosebire de determinismul mecanicist simplificat al lui Spinoza, care identifică cauza cu efectul

efect, iar apoi cauzalitatea cu necesitatea, versiunea sa leibniziană este, în esență, dialectică.

Ne convingem de acest lucru făcând cunoștință cu analiza lui Leibniz a conceptului dificil de necesitate (necessitas). Dificultatea sa se datorează în mare măsură antropomorfismului, deoarece acest concept exprimă întotdeauna relația subiectului cu obiectul. Poziția lui Leibniz este remarcabilă, în primul rând, prin aceea că el face distincția clară între conceptele de soartă și necesitate. Primul este religios și teologic (ca, într-adevăr, conceptul de gândire cotidiană), al doilea este filozofic. În al doilea rând, abordarea diferențială-analitică a conceptului de necesitate a lui Leibniz este și mai interesantă.

Natura dialectică a gândirii sale se manifestă deja prin faptul că conceptul de necesitate este legat de conceptul de posibilitate. Filosoful german își propune să considere necesar tot ceea ce este opus (contradictoriu) față de care este imposibil. Posibilul este ceea ce este conceput într-un mod necontradictoriu și este permis de o regularitate obiectivă.

Leibniz numește primul tip de necesitate absolut sau metafizic. Întrucât este determinată de legile logice ale identității și contradicției, filosoful o numește și logică și geometrică. Aceasta este, ca să spunem așa, o necesitate autentică, permițând doar posibilitatea unică a evenimentelor și excluzând orice opoziție față de acestea. Tocmai aceasta, numai necesitate fără echivoc, Spinoza a recunoscut.

Necesitatea metafizică sau absolută face posibilă orice existență, cu excepția celui care este contradictoriu cu sine. Imposibil, de exemplu, un corp care are mai mult sau mai puțin de trei dimensiuni. Dar, în principiu, acest tip de necesitate de bază, conform autorului Teodicei, permite ca animalele să se nască pe ramurile unui copac. Dacă, de fapt, aceasta nu poate fi, atunci în virtutea nu mai multă metafizică, ci a altor varietăți de necesitate, care deschid alte posibilități, din ce în ce mai restrânse, pentru existența unor obiecte din ce în ce mai complexe.

Aceste varietăți ulterioare de necesitate sunt numite de Leibniz în diferite moduri. Când un filozof înțelege faptele determinării directe ca fiind cauzalitatea cea mai vizibilă a diferitelor lucruri și evenimente, el vorbește despre o necesitate ipotetică.

Pentru deterministii mecanici, în special pentru Spinoza, întâmplarea este o apariție subiectivă în spatele căreia se ascunde necesitatea totală, deschid

pentru cei care sunt capabili să se ridice la culmile cunoașterii. Leibniz a respins acest concept simplificat de contingență și conceptul strâns legat de necesitate fără echivoc dezvoltat de Spinoza și Hobbes. Qh le-a opus conceptul său de aleatorie relativă. În același timp,

filozoful german a pus-o în contrast cu conceptul teologic al hazardului absolut, conceptul de miracol ca unicitate a unui eveniment, ale cărui cauze sunt pentru totdeauna ascunse înțelegerii umane, deoarece funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu se manifestă în ei cu cea mai mare forţă. Combinând-o ca pur raționalist cu latura opusă, intelectualizantă a aceluiași concept, autorul „Discurs despre metafizică" și-a exprimat convingerea că legătura obiectivă aleatorie „nu se bazează pe idei pure și pe simpla înțelegere a lui Dumnezeu, ci depinde și pe soluțiile ei libere și de cursul universului" [227, vol. 1, p. 136].

Am văzut mai sus, mai ales luând în considerare ontologia lui Spinoza, că lumea lui pietrificată, împreună cu absolutizarea necesității mecaniciste, se îmbina doar cu convingerea unei necesități neechivoce, care exclude complet hazardul. Funcția mistifiantă a conceptului lui Leibniz despre Dumnezeu de fapt infinit a distrus acest tip de final. Când un filozof subliniază dependența accidentelor de „momentul universului", atunci aceasta poate fi interpretată ca apariția lor la intersecția unor procese necesare de a provoca. Filosofia premarxistă, începând cu Democrit, în esență, nu cunoștea nicio altă explicație pentru evenimentele întâmplătoare.

În conceptul de șansă relativă, rolul decisiv îl joacă Leibniz conștientizarea clară a obiectivității sale. Autorul cărții Noi experimente subliniază că determinismul este inerent evenimentelor întâmplătoare, precum și celor necesare, dar „consecințele în sfera necesității și consecințele în sfera hazardului sunt determinate în moduri diferite" [227, vol. 2, p. 178].

Cel mai mare rol în analiza conceptului de aleatorie relativă îl joacă legea rațiunii suficiente. Sensul lui optologic constă în primul rând în faptul că fiecare lucru sau eveniment este determinat de un alt lucru, un alt eveniment, fixat în experiență. Dar această fixare de obicei unică exprimă tendința concret-nomilistă a întregii cunoștințe. Această poziție a fost universalizată de Hobbes, Spinoza și alți determiniști mecanici. Spre deosebire de ei, Lei

Bnitz, înțelegând legea rațiunii suficiente, a legat de ea nu numai cauzalitatea concretă-unică, ci și acțiunea unor legi mai profunde descoperite de știința naturală a secolului său, de exemplu, legile mecanicii, pe care le-a unit cu conceptul de necesitatea fizică.Am văzut mai sus că aceste legi au fost absolutizate de Newton . Leibniz, pornind nu numai de la intelectualizarea, ci și de latura mistifiantă a conceptului de Dumnezeu, a evitat această absolutizare.

Folosind vechea poziție epistemologică asupra esenței și existenței (ascensind la Toma de Aquino, și prin el la Aristotel), el a căutat să se asigure că în spatele stratului exterior al faptelor (dacă sunt chiar legi) să dezvăluie esența lor mai profundă, o regularitate și mai generală. Astfel, relativitatea aleatoriei fiecărui fapt este generată atât de cauza sa individuală și complet specifică, constatată în experiență, cât și de o serie de alte „temeiuri suficiente", tot mai

profunde, care sunt un sistem de legi obiective stabilite de știință și înțeles de filozofie. Aceste regularități fac orice accident mai puțin individual și din ce în ce mai asemănător masei, în esență.

O înțelegere diferențiată a necesității, în special a conceptului de necesitate ipotetică, care ține cont în orice mod posibil de gradul de probabilitate a ceea ce se întâmplă, face din Leibniz unul dintre fondatorii dialecticii necesității, care este compusă din diverse accidente, făcând drumul său prin ele. Doctrina lui Leibniz despre conexiunea universală a lumii integrale este inseparabilă de această dialectică.

Problema libertății și a teodicei. La fel ca Hobbes și Spinoza, Leibniz a abandonat conceptul de liber arbitru. Acest concept este la fel de insuportabil ca și conceptul de miracol, deoarece ambele se opun oricărei hotărâri. În esență, conceptele de miracol și liberul arbitru sunt strâns legate între ele, întrucât Dumnezeu, ca sursă a unui miracol unic în funcția sa mistifiantă, este conceput ca acționând pe baza voinței sale infinite, nedeterminate.

Voința umană este întotdeauna determinată atât de cauze externe, cât și mai ales interne. Prin urmare, liberul arbitru este absolut imposibil, dar libertatea este posibilă. Din nou, ca și Hobbes și Spinoza, Leibniz concepe acest concept numai în unitate cu necesitatea.

Totuși, spre deosebire de ei, așa cum sa arătat mai sus, el a analizat conceptul de necesitate mai profund, mai diferențiat și, prin urmare, a fundamentat mai profund conceptul de libertate.

În același timp, Leibniz a subliniat constant dificultatea acestui concept polisemantic, care este folosit în sensuri foarte diferite. Autorul cărții „Noi experiențe” stabilește că libertatea unei persoane este, în esență, „libertatea sa de acțiune”, „și are propriile grade și varietăți” [227, vol. 2, p. 174]. La determinarea acestora trebuie luată în considerare natura necesității cu care o persoană trebuie să se confrunte. Necesitatea metafizică, fiind originală, de bază, este numită de Leibniz și absolută, deoarece exclude elementul întâmplării. Ca o condiție indispensabilă a oricărei existențe, este absolut imperativă pentru orice activitate umană și, luând-o în considerare, este, parcă, scoasă din paranteze.

Altfel pare o necesitate ipotetică, imposibilă fără a ține cont de aleatorietatea multiple. Înmoaie foarte mult – dacă nu elimină – atingerea fatalismului atât de puternică în Spinoza. Acest tip de necesitate coincide parțial cu cea fizică. Ambele variante de necesitate sunt, de asemenea, unite de Leibniz cu conceptul de necesitate morală. Umplând acest concept cu un sens fizic, autorul Teodicei a exprimat însă antropomorfismul oricărui concept de necesitate, în fața căruia o persoană se confruntă mereu. Activitățile sale sunt împletite cu tot felul de necesități și, prin urmare, libertatea lui poate fi limitată într-un fel sau altul, sau pur și simplu imposibilă în absența unei alegeri pentru el.

Cu toate acestea, alegerea este întotdeauna făcută de persoana însăși. Toate monadele, în principiu, dezvoltă activitate spontană, în ciuda tuturor „programării” lor datorită principiului armoniei prestabilite. Dar numai cu „spiritele” ca monade cele mai înalte, această spontaneitate devine libertate. Este inseparabilă de capacitatea lor de a transforma percepțiile în apercepții. Desigur, aici nu există o atingere automată a libertății. Pentru a o realiza, mintea unei persoane trebuie să depășească multe accidente în pasiunile sale. Deoarece este imposibil să le depășești complet, libertatea nelimitată este, de asemenea, de neatins. Doar un zeu necorporal, care posedă adevăruri eterne, absolute, îmbină complet necesitatea cu libertatea. Pentru o persoană care își depășește pasiunile, autorul cărții New Experiments a subliniat, „a fi determinat

minte în bine — asta înseamnă să fii cel mai liber” [227, vol. 1, p. 200].

Conținutul cel mai important al unei astfel de libertăți este motivația acțiunilor umane. Motivele formează acea necesitate morală, care în acest aspect se îngustează la o generalizare a circumstanțelor activității umane individuale. În același timp, se dezvăluie din nou obiectivitatea întâmplării, care se manifestă prin alegerea exactă a motivului și a actului care este necesar în circumstanțe date și pentru o persoană dată. De aici individualitatea extremă a actului de libertate. Alegerea motivelor care îi corespund este determinată în primul rând de legea rațiunii suficiente.

În ciuda rolului decisiv al rațiunii, individualitatea ultimă a actului de libertate îl face în continuare mereu misterios. Autorul cărții Teodicee în Introducerea sa în această lucrare numește „două labirinturi” în care mintea umană rătăcește din cele mai vechi timpuri — problema libertății în fața necesității și problema continuumului, continuității. „Soluția” ambelor „labirinturi” este ascunsă în adâncurile „infinitului divin”, în funcția mistifiantă a conceptului de Dumnezeu.

Dar, ca filozof și om de știință raționalist, Leibniz este mai interesat de latura intelectualizantă a aceluiași concept. El folosește pe scară largă imaginea tradițională teistă a lui Dumnezeu ca monarh amabil și grijuliu, păzindu-și patern supușii - „duhuri”. În cele din urmă, Dumnezeu este cel care conduce natura, precum și întreaga omenire, la o perfecțiune tot mai mare. Celebrul optimism al lui Leibniz poate fi considerat completarea sistemului său filozofic.

Armonia prestabilită în raport cu o persoană și cu viața sa socială apare la Leibniz ca o teodicee. Acest termen, creat de el, înseamnă îndreptăţirea lui Dumnezeu.De el era legată problema primordială a teologiei creştine (şi nu numai ea), constând în înlăturarea de la Dumnezeu a răspunderii pentru răul multiplu care copleşeşte lumea omenească.

Așa cum un miracol supranatural se dovedește a fi o apariție pe măsură ce ne ridicăm la o cunoaștere din ce în ce mai amplă și mai profundă, tot așa răul dispare din ce în ce mai mult pe măsură ce urcăm la o totalitate și conștientizare tot mai amplă a anumitor relații și ordine ca elemente parțiale ale sale. Pe de o parte, răul este inevitabil, deoarece natura noastră este limitată în comparație.

cu natura absolut nelimitată a unei fiinţe divine. Pe de altă parte, trebuie să ne amintim întotdeauna că răul, potrivit lui Leibniz, este o componentă necesară a armoniei lumii. Și devine din ce în ce mai nesemnificativ pe măsură ce orizonturile noastre se extind în spațiu și timp. Filosoful german vorbește în această legătură despre progresul continuu al civilizației și culturii realizat în lume.

Aceasta este proiecția socială a teodicei lui Leibniz, care a câștigat o popularitate considerabilă în secolul al XVIII-lea. (A fost rezumat în binecunoscutul și acum proverb: „Totul este pentru bine în această lume cea mai bună dintre toate posibilele”). Este caracteristic că în filosofia sa socială Leibniz, care a acordat multă atenție problemelor juridice, nu a depășit aceste propuneri foarte generale. Aici s-a manifestat înapoierea socio-economică și politică a Germaniei în comparație cu țările mai avansate din Europa de Vest - Anglia, Țările de Jos, Franța. Această înapoiere a predeterminat în mare măsură la Leibniz acele „... aspirații conciliante în politică și religie”, pe care V. I. Lenin le-a subliniat în evaluarea sa asupra filozofiei sale [2, vol. 29, p. 68].

Pe de altă parte, întâlnim aici orientarea generală a filozofiei lui Leibniz, în primul rând către întrebările apărute în legătură cu dezvoltarea rapidă a cercetării și realizărilor științifice naturale la acea vreme. În optimismul filosofului german se poate observa și o reflectare a sentimentelor iluministe timpurii, inerent burgheze, generate de succesele cunoașterii științifice și de așteptarea progresului general al omenirii în legătură cu aceste succese. După cum se va vedea din cartea următoare, iluminatorii secolului al XVIII-lea. sentimente similare au devenit mult mai puternice decât cele ale lui Leibniz.

Soarta moștenirii filozofice a lui Leibniz. Influența sa asupra dezvoltării gândirii filosofice în Europa a fost foarte semnificativă, mai ales în secolul al XVIII-lea.

Unul dintre adepții și corespondenții lui Leibniz, Christian Wolf (1679-1754), a fondat atunci în Germania o școală Leibniz-Wolf foarte influentă, despre care va fi discutată în cărțile ulterioare. Ei vor lua în considerare, de asemenea, o regândire a ideilor dinamice ale lui Leibniz. Fără să intrăm aici în alte detalii despre soarta acestor idei în istoria ulterioară a filosofiei, indicăm lucrarea marelui materialist german Ludwig Feuerbach „Expunerea, dezvoltarea și critica filozofiei lui Leibniz”

(1837) (această monografie a fost schițată de V. I. Lenin în Caietele filozofice).

În 1946, aniversarea a 300 de ani de la nașterea filosofului a fost marcată de organizarea comunității internaționale Leibniz. În această perioadă și mai târziu, un număr semnificativ de lucrări ale savanților burghezi au apărut despre filosofia lui Leibniz, în special asupra unuia sau altul dintre aspectele acesteia. Desigur, aceste lucrări reflectă pozițiile filozofice ale autorilor lor. Aceste lucrări de cercetare sunt în special dedicate identificării premiselor metodologice și conținutului doctrinei ambigue a lui Leibniz. Acestea sunt lucrările lui E. Cassirer [vezi. 110, vol. II], B. Russell [vezi. 257], L. Couture [vezi 241], N. Rescher [vezi 256]. În dezvăluirea genezei leibnizismului și mai ales a conținutului său metodologic, precum și a relației dintre metodologia și epistemologia lui Leibniz cu învățăturile lui Descartes și Spinoza, multă muncă a fost făcută de cercetătorul francez I. Belaval [vezi. 237, 238].

Monografiile marxiste din ultimii ani subliniază rolul lui Leibniz ca fondator al dialecticii idealiste a timpurilor moderne, cel mai mare predecesor al idealiştilor dialectici germani, în special Hegel [vezi. 244, 258].

Există încă puține studii speciale despre filosofia lui Leibniz în literatura sovietică [vezi. 229, 229a].

10. GNOSEOLOGIA EMPIRISTALĂ A BLOCĂRII, CORELAREA ÎN EL TENDINȚE MATERIALISTICE ȘI IDALISTE. FILOZOFIA SA SOCIALĂ

John Locke (1632-1704) are aceeași vârstă cu Spinoza și cu aproape un deceniu și jumătate mai în vârstă decât Leibniz, dar toate lucrările sale majore au apărut în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea, când Spinoza era mort de mult și Leibniz era la înălțimea geniului său filozofic și științific. Acest lucru s-a datorat în mare parte particularităților istoriei engleze din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. și viața filosofului însuși, care s-a dovedit a fi un eveniment important în această poveste.

Viața și lucrările. Tatăl lui Locke, un avocat de provincie, a comandat unul dintre detașamentele armatei parlamentare a lui Cromwell, care a luptat împotriva regaliștilor. Astfel, viitorul filozof, de fapt, din copilărie, s-a aflat sub puternica influență a evenimentelor burghezului englez.

revoluţie. A studiat la Universitatea Oxford în perioada dictaturii lui Cromwell.

Deja în aceștia și mai ales în anii următori, tânărul Locke a fost dus de mișcarea științelor naturii, care a implicat minți din ce în ce mai

avansate în Anglia. Locke însuși era cel mai interesat de medicină, a cărei îmbunătățire a căutat să o conecteze cu studiul experimental al bolilor umane. Locke s-a împrietenit în special cu Boyle, unul dintre cei mai subtili experimentatori englezi ai acelei epoci, în plus, deloc străin de interesele filozofice. Aparent, el a stârnit interesul lui Locke pentru filosofia lui Gassendi și Descartes. Interesele medicale ale lui Locke au dus la tratatul său Despre arta medicală (1669). În 1668, filozoful a devenit membru al Societății de Științe Naturale din Londra. Ca om de știință, el este un susținător înfocat al științelor naturale descriptive și, în plus, aparent lipsit de abilități matematice.

Politica a constituit o altă linie de activitate pentru Locke. În 1667, el a devenit medic de familie și tutore al fiului contelui de Shaftesbury, liderul partidului Whig opus lui Carol al II-lea și clericii din jurul lui. În viitor, Locke însuși a deținut de ceva timp funcții semnificative în cele mai înalte instituții guvernamentale. Împreună cu Shaftesbury, când relațiile sale cu regele și guvernul său au devenit puternic conflictuale, Locke a urmat exilul. A rămas în Franța câțiva ani, iar din 1683 a trăit în Țările de Jos, până la „revoluția glorioasă” din 1688.

După cum știți, această revoluție a fost de top, caracterizată printr-un acord de compromis între burghezie și noua nobilime. După ce a răsturnat dinastia Stuart, care a căutat să revigoreze absolutismul regal pre-revoluționar și a ridicat o nouă dinastie pe tronul Angliei, „Revoluția Glorioasă” a limitat puternic puterea regală în favoarea Parlamentului.

Imediat după revoluție, la începutul anului 1689, Locke s-a întors în patria sa. Și abia acum, una după alta, au început să apară lucrările lui (marea majoritate au fost scrise în engleză și doar foarte puține în latină). Au fost gândite și în mare parte scrise în anii emigrației.

Principala opera filozofică a lui Locke este foarte voluminosul Eseu despre înțelegerea umană, scris de autor timp de aproape douăzeci de ani și publicat în Londo.

nu în 1690 (atunci au apărut încă trei ediții în timpul vieții autorului, precum și traduceri în franceză și latină). Această lucrare este însoțită de o mică schiță „Despre utilizarea înțelegerii” (neterminată, publicată doar postum). S-a scris mult de Locke pe teme religioase și religio-politice. Printre acestea se numără „Scrisorile despre toleranță” (1685-1692), care au provocat numeroase atacuri din partea oponenților clerical anglicani ai toleranței religioase. O altă lucrare religios-filosofică a lui Locke este The Reasonableness of Christianity (1695). Locke a formulat cele mai semnificative idei socio-filosofice și politice în Two Treatises on Government (1690). A intrat în istoria filozofiei și a gândirii sociale ca un teoretician major al pedagogiei, autorul cărții Câteva gânduri despre educație (1693).

Potrivit lui F. Engels, „Locke era în religie, ca și în politică, fiul compromisului de clasă din 1688” [1, vol. 37, p. 419], de care ne vom convinge atunci când, într-o trecere în revistă sistematică a învățăturii sale filozofice, vom ajunge la luarea în considerare a acestor probleme.

Subiectul de filozofie. Ea nu poate fi înțeleasă decât în legătură cu tradiția filozofică anterioară din Anglia și de pe continent și cu rolul social și epistemologic din ce în ce mai mare al cunoașterii experimentale. Am afirmat în repetate rânduri mai sus că respingerea autoritarismului scolastic tradițional, respingerea speculativității sale inerente, dorința de a dobândi cunoștințe efective practic au dat naștere unui interes din ce în ce mai adânc față de ideile de senzaționalism și empirism în rândul celor mai activi filozofi. Bacon, Hobbes, Gassendi, continuând linia corespunzătoare a filozofilor Renașterii, au fost aici predecesorii direcți ai lui Locke. Autorul cărții „Un eseu despre înțelegerea umană” a adus linia senzaționalismului la cea mai înaltă expresie și a transformat-o în doctrina empirismului, opunând-o fundamental poziției raționalismului. Atitudinea lui Locke față de cei mai apropiați predecesori englezi, Bacon și Hobbes, a fost formulată de Marx. „Hobbes l-a sistematizat pe Bacon, dar nu a dat o justificare mai detaliată principiului său de bază – originea cunoștințelor și a ideilor din lumea simțurilor”. Locke a fost cel care a făcut acest lucru [1, vol. 2, p. 143].

Aici se observă principala trăsătură a doctrinei filozofice a lui Locke - deplasarea problemelor sale este, în primul rând,

în direcţia epistemologiei. Creșterea problemelor epistemologice este una dintre regularitățile procesului istoric și filozofic. În epoca de progres științific intens luat în considerare, așa cum s-a subliniat în repetate rânduri, rolul ideilor metodologice a crescut brusc, împingând metodele logice tradiționale și orientate către diverse științe.

Schimbarea unei persoane, a intereselor sale individuale, creșterea conștiinței sale personale (conștiința de sine) este cel mai important stimulator al ceea ce am numit mai sus creșterea problemelor epistemologice din istoria filosofiei. În societățile tradiționale, antice și medievale, cu stabilitatea lor seculară inerentă a relațiilor și formelor sociale și în general un nivel scăzut de conștiință individual-personală, ideile și construcțiile ontologice au prevalat în învățăturile filozofice. Principiile formulate în ele sunt interpretate ca baze constante și chiar neschimbate ale ființei însăși. Ideile epistemologice, generalizând interacțiunea filozofiei cu cunoștințele științifice, reflectă în același timp nivelul conștiinței personale. Progresul său enorm - atunci deja într-o formă burgheză - am afirmat în repetate rânduri în filosofia Renașterii. Adâncirea în continuare a acestui progres în condițiile unei societăți burgheze și mai mature în Anglia a fost exprimată în filosofia lui Locke prin a aduce epistemologia în prim-plan.

Unul dintre cele mai importante aspecte ale filosofiei epistemologice formulate de Locke este că, mai mult decât alți filozofi inovatori, el a subliniat necesitatea îngustării și specializării cunoștințelor ca fiind cea mai importantă condiție prealabilă a eficacității acesteia. Respingând „omnisciența” scolastică, care în realitate se dovedește a fi pseudo-cunoaștere, autorul tratatului „Despre folosirea înțelegerii” a afirmat hotărât (§ 7) că „nimeni nu este obligat să cunoască totul” [262, vol. eu, p. 204]. În primul rând, sublinia el mai devreme în „Experiența...” [I, 1,6], trebuie să „știm nu totul, ci ce este important pentru comportamentul nostru” [ibid, p. 74]. Sarcina practică, așadar, este mai importantă decât cea teoretică propriu-zisă. Am văzut mai sus că Galileo a contrastat cunoștințele extinse cu cunoștințele intensive, a văzut în această opoziție o modalitate de a crește fiabilitatea acestora din urmă. Dar pentru Galileo o asemenea certitudine însemna în principal matematizarea cunoașterii, în timp ce pentru Locke însemna orientarea ei constantă către experiență.

La începutul lucrării sale principale, Locke a subliniat lucrarea

sarcina epistemologică stabilită de el, căci „înțelegerea, ca și ochiul, ne oferă posibilitatea de a vedea și a percepe toate celelalte lucruri fără a ne percepe pe noi înșine: este nevoie de artă și muncă pentru a o pune la o oarecare distanță și a ne face obiectul propriu” [ibid. , Cu. 71]. De aici concretizarea în continuare a acestui program epistemologic general, și anume „studiul originii, fiabilității și sferei cunoașterii umane, împreună cu fundamentele și gradele de credință, opinii și convingeri”. Îngustarea sarcinii cognitive, apropierea maximă a acesteia de interesele unei persoane, vine din convingerea că „cunoașterea abilităților cognitive ne protejează de scepticism și inactivitate mentală”. Sloganul lui Bacon „cunoașterea este putere”, îndreptat spre natură, este îndreptat acum spre adâncurile omului.

Acesta este modul în care Locke fundamentează cadrul epistemologic al filozofiei sale. Să luăm acum în considerare conținutul său mai specific.

Originea cu experiență a tuturor cunoștințelor și critică asupra caracterului înnăscut al ideilor, conceptelor și normelor. Locke își bazează conceptul de cunoaștere pe principiul principal al senzaționalismului, citat în mod repetat mai sus - „nu există nimic în minte care să nu fi fost anterior în senzație”. Aici continuă și adâncește linia senzaționalismului pe care Gassendi o urmase înaintea lui. Aceeași linie a fost decisivă pentru Hobbes, care însă, spre deosebire de Gassendi, se afla sub influența puternică a cunoștințelor matematice. Locke era mai aproape de Gassendi.

Aderarea inexorabilă a lui Locke la formula de senzaționalism de mai sus a fost exprimată printr-o critică amănunțită și sistematică a ideilor foarte influente și răspândite despre caracterul înnăscut al ideilor, despre a priori, inexperienta cel puțin a cunoștințelor noastre de bază.

Principala țintă filosofică a acestei critici lockeane este de obicei considerată a fi concepția carteziană despre caracterul înnăscut al ideilor. Dar acest lucru este doar parțial adevărat. De fapt, în cursul acestei critici, autorul cărții The Essay on Human Understanding nu își numește obiectele specifice și filozofice (cu excepția numelui lui Herbert Cherbury, care a predat despre caracterul înnăscut al principiilor morale de bază). Desigur, în acest sens era implicată învățătura epistemologică a lui Descartes, dar, după toate probabilitățile, nu mai puțin decât și-a avut Locke în minte contemporanii și compatrioții săi.

platoniștii din Cambridge, care în principiu au aderat la ideile despre caracterul înnăscut al cunoașterii, care s-au întors la fondatorul idealist al acestei poziții epistemologice fundamentale, Platon, dezvoltându-le în același timp într-o formă mai simplă și mai brută decât Descartes. Nu este de prisos să menționăm că numeroase concepte scolastice, care au fost surogate ale platonismului și aristotelismului, au fost adesea orientate și spre ideile necritice ale gândirii cotidiene.

Pentru a depăși aceste idei foarte tenace despre caracterul înnăscut al cunoașterii, autorul cărții „Experiența...” propune un principiu radical – „a indica calea prin care ajungem la orice cunoaștere este suficient pentru a demonstra că aceasta nu este înnăscută” [ibid., p. 75]. Locke dezvăluie această cale în principal pe baza materialului psihologic și genetic. El se referă la faptele psihologiei copilului și la psihologia oamenilor cărora le lipsește cumva o normă mentală. El folosește, de asemenea, faptele psihologiei popoarelor „sălbatice” care trăiau pe ținuturile recent descoperite, care deveniseră cunoscute până atunci. Conceptul filozofic și epistemologic al lui Locke este foarte concentrat pe materialele psihologice.

Rezultatul unei astfel de analize a cunoașterii este negarea tuturor principiilor care par a fi complet universale – matematice, logice, metafizice. Acesta nu este, de exemplu, principiul matematic „întregul este mai mare decât partea”. Originea sa experimentală a fost deja demonstrată de Gassendi. Locke, la rândul său, a subliniat relativitatea conceptelor de „întreg” și „parte”.

Nici măcar legile logice ale identității și contradicției, care ar părea să aibă o bază absolută pentru o astfel de recunoaștere, nu pot fi considerate înnăscute. Între timp, nici copii, nici idioți, și mulți oameni needucați, aceste principii nu sunt cunoscute. Și întrucât nu au o acțiune complet universală, ca să spunem așa, automată, este imposibil, potrivit lui Locke, să le considerăm înnăscute. Toate principiile generale, fără excepție, ne apar doar ca atare, dar în realitate ele ascund experiența, acumulată mai mult sau mai puțin inconștient. Prin urmare, „ideile și conceptele se nasc la noi la fel de puțin ca artele și științele” [ibid., p. 124].

Aceste idei epistemologice ale lui Locke sunt în principiu materialiste și corecte. Adevărat, el s-a ghidat în mod necesar în fundamentarea lor de faptele individuale

psihologie. Filosoful nu avea încă faptele dezvoltării psihologiei sociale, care să dezvăluie rolul practicii socio-istorice în formarea conceptelor matematice și logice.

Critica asupra caracterului înnăscut al conceptelor teoretice, logice, este completată în An Essay on Human Understanding cu o critică similară a conceptelor „practice”, adică morale. A dovedi absența înnăscutului în raport cu aceste concepte este chiar mai ușor, potrivit autorului său, decât conceptele teoretice, datorită diversității enorme, instabilității și inconsecvenței ideilor morale între diferite popoare și uneori chiar între aceleași persoane în momente diferite. .

Critica senzaționalistă a apriorismului moral îl conduce uneori pe Locke la concluzii de natură utilitarista. „Virtutea este în general aprobată nu pentru că este înnăscută, ci pentru că este utilă” [ibid., p. 96]. Hobbes, în ciuda întregului său senzaționalism, era convins de existența câtorva axiome morale a priori, pe care le numea „legi naturale” și se rezuma la cea mai morală regulă consemnată în Evanghelie - „fă altora așa cum este de dorit ca alții. să-ți faci”. Dar Locke crede că „acest mare principiu al moralității... este mai mult lăudat decât respectat” [ibid., p. 97]. În consecință, negând caracterul înnăscut, orice pre- și extra-experiență a principiilor morale, autorul „Experiența...” le recunoaște ca fiind doar relative. La urma urmei, nici măcar oamenii nu sunt întotdeauna înzestrați cu conștiință.

În respingerea sa a înnăscutului ideilor, Locke nu se oprește la, din nou urmând exemplul lui Gassendi, să nege caracterul înnăscut al ideii lui Dumnezeu. El arată spre atei care neagă orice existență a lui Dumnezeu și chiar către popoare întregi (și nu numai recent descoperite și necivilizate) care nu au ideea lui Dumnezeu. Este clar că Locke a avut în vedere ideea monoteistă a unicului Dumnezeu ca absolutul infinit real. În calitate de senzaționalist și empirist consecvent, autorul Eseuului neagă realitatea extraordinar de experiență a unei astfel de idei, pe care Spinoza o vedea ca soarele întregului adevăr. Potrivit lui Locke, dacă caracterul înnăscut al acestei idei divine supreme scade, atunci aceasta înseamnă prăbușirea gândirii despre orice altă natură. Negarea, prin urmare, a caracterului înnăscut al ideii lui Dumnezeu este însoțită de recunoașterea originii acesteia.

complet diferit, nu intuitiv, ci empiric. O vom atinge mai jos.

Aspectul social al respingerii de către Locke a caracterului înnăscut al ideilor și cunoștințelor constă în dezvăluirea autoritarismului, în

virtutea căruia persoanele care au dobândit unele cunoștințe semnificative și au inspirat pe mulți alții că această cunoaștere a lor este înnăscută, dobândesc putere asupra minții lor. Aici, Locke, ca ideolog al societății burgheze timpurii, caută să distrugă bazele societății feudale tradiționale care au rămas încă în Anglia (și cu atât mai mult în alte țări, mai est europene), a cărei justificare filozofică a rămas scolastica. De aici rezultă clar că critica autorului cărții „Experiența...” [I, 4, 26] asupra caracterului înnăscut al cunoașterii, distrugând încrederea oarbă în idei și prevederi presupus de nezdruncinat, a sporit rolul principiului personal ca cel mai eficient motor și purtător de cunoștințe. „În știință, fiecare are câte știe și înțelege cu adevărat, dar ceea ce crede doar, ceea ce crede pe cuvânt, acestea sunt doar fragmente...” [262, vol. 1, p. 126].

Problema cu experienta. Formula principală a senzaționalismului, citată în mod repetat mai sus, care respinge orice naștere a ideilor pre- și neexperimentate, îl conduce în mod firesc pe Locke la afirmația că sufletul uman chiar la începutul vieții sale reprezintă ceea ce s-a numit mult timp expresia latină tabula rasa - „hârtie albă fără semne și idei” [ibid., p. 128]. Experiența de viață, care umple o astfel de „foaie” cu tot mai multă scriere, Locke numește experiență externă (senzație). Exprimă influența lucrurilor și circumstanțelor externe unei persoane asupra simțurilor sale. Termenul epistemologic fundamental „senzualism” se aplică în principal, dacă nu exclusiv, acestui tip de experiență cel mai important. Senzaționalismul lui Epicur a fost tocmai un astfel de senzaționalism clasic.

Dar istoria filozofiei de la acea vreme până în epoca lui Locke a parcurs un drum de două mii de ani. Pe parcursul ei, mai ales de la nașterea filozofiei creștine (s-ar putea spune, religios-monoteistă în general), s-au acumulat o mulțime de observații și idei cu privire la lumea interioară, spirituală a omului. Dar, de obicei, aceste idei erau idealiste și chiar mistice, deoarece ele interpretau viața spiritului uman ca un fel de sferă autoexistentă, conectată nu cu lumea exterioară, ci cu Dumnezeu. În epistemologia carteziană, după cum am văzut, în autocunoașterea

a sufletului rațional uman, ceea ce se numește de obicei cuvântul latin „introspecție” era inseparabil de teza epistemologică centrală „Gândesc”, a cărei soluție s-a dovedit a fi complet idealistă.

În învățătura sa filozofică, adresată în primul rând omului, subiectului, Locke, desigur, nu putea trece pe lângă gândirea umană, conștiința umană și specificul ei intern. Cel mai apropiat stimul filosofic pentru el pe această cale au fost, cel mai probabil, lucrările lui Descartes. Dar soluția sa complet idealistă la problema gândirii umane, inseparabilă de credința în caracterul înnăscut al celor mai importante idei epistemologice, era inacceptabilă pentru Locke. Filosoful englez a căutat să interpreteze lumea interioară, cognitivă a unei persoane ca un fel de experiență profundă, nu doar

experimentată, ci și cunoscută, înțeleasă. De aceea a numit-o sentiment interior, sau reflectare (reflexie).

Aceste două tipuri de experiență explică, potrivit lui Locke, originea și funcționarea tuturor ideilor noastre. Primim idei de experiență externă prin vedere, auz, atingere și alte simțuri. Dar oamenii au idei nu numai despre proprietățile obiectelor din lumea exterioară, le pot avea și „despre propria lor activitate în interiorul lor" [ibid., p. 129], în special despre stările lor mentale – un sentiment de bucurie, tristețe, mândrie etc. Autorul cărții „Experiență..." numește această activitate a minții umane reflecție, reflecție.

Este necesar să clarificăm aici caracterizarea conceptului epistemologic al lui Locke. De obicei, în literatura noastră (dar, bineînțeles, nu numai în raport cu acesta) se aplică termenul latin de senzaționalism sau termenul grecesc empirism, care, de regulă, sunt identificate în acest context. Între timp, această identificare este incorectă. Avem dreptul să numim epistemologia lui Locke senzațională, întrucât el vorbește în primul rând despre rolul experienței exterioare, fără de care nicio cunoaștere nu este posibilă. Întrucât autorul cărții „Experiența..." a subliniat importanța experienței interne, care se află în interacțiune complexă cu experiența externă, este mai corect să-i definești poziția de empirist. În acest sens, trebuie avută în vedere diferența dintre empirismul predominant metodologic al lui Bacon, orientat spre cunoașterea lumii exterioare, și empirismul epistemologic al lui Locke, îndreptat în principal spre sine.

o persoană, mai ales când este vorba de activități atât de complexe ale minții sale, cum ar fi „percepția, gândirea, îndoiala, credința, raționamentul, cunoașterea, dorința" [ibid.].

În activitatea experienței interioare, procesele cognitive propriu-zise sunt inseparabile de cele voliționale și emoționale – una dintre principalele expresii ale psihologismului menționat mai sus al epistemologiei lui Locke.

Raportul dintre cele două varietăți de experiență la filozoful englez este plin de dificultăți considerabile, deoarece aici poziția materialistă inițială a lui Locke a fost serios testată.

Se manifestă prin faptul că experiența externă are întotdeauna primatul cronologic. Fără această experiență, viața oricărei persoane este imposibilă, deoarece în copilărie predomină experiența externă, care are o influență decisivă asupra psihicului emergent. Și la un adult, experiența internă, care, spre deosebire de cea externă, necesită din ce în ce mai multă atenție, se poate manifesta destul de târziu (în cazuri extreme, patologice, nu se manifestă deloc) și, cel mai important, apare într-un fel sau alta in functie de experienta externa.

În același timp, această dependență nu trebuie exagerată, deoarece experiența internă este o sferă stabilă și chiar autoexistentă, care,

în principiu, este capabilă să funcționeze independent de exteriorul, ceea ce se întâmplă foarte des. Tendința idealistă care a apărut aici la autorul „Experiența...” ar trebui recunoscută ca fiind complet firească, având în vedere abordarea sa psihologică individuală a conștiinței umane și imposibilitatea în acea epocă a explicației sale istorice și colectiviste.

Trăsăturile experienței interne explică și o proprietate atât de importantă a conștiinței umane precum prezența în ea a unor înclinații, în esență, independente de experiența exterioară. Este necesar să distingem, potrivit lui Locke, absența ideilor înnăscute ca cunoștințe neexperimentate și prezența, în același timp, a unei anumite abilități, predispoziție la una sau alta activitate.

„Între oamenii de aceeași educație”, se arată în tratatul „Despre folosirea rațiunii” (§ 2), „există o mare inegalitate de abilități” [262, vol. II, p. 188]. Fără o corectare atât de semnificativă a conceptului de suflet ca „tablie goală”, Locke nu ar fi putut deveni un teoretician al pedagogiei. Dar deși diferențele dintre oameni, determinate de inegalitatea abilităților lor, așa cum se subliniază în

Ultima lucrare este practic de netrecut, în problema educației în sine ca dobândirea de cunoștințe și deprinderi, experiența practică joacă încă un rol decisiv, care aduce forțele spirituale ale unei persoane la cea mai mare perfecțiune. „Numai practica”, se subliniază în același tratat, „ne perfecționează atât mintea, cât și corpul” [ibid., p. 201]. Succesul educației, așadar, dezvăluie o combinație armonioasă a experienței interne și externe.

Ideile ca material direct al cunoașterii. O persoană extrage tot materialul cunoștințelor sale din senzație și reflecție. Acest material în sine este alcătuit din ceea ce se numesc idei simple, cele mai clare elemente ale cunoștințelor noastre.

Interpretarea lui Locke a marelui termen platonic „idee”, care a intrat în toate limbile filosofice europene, este foarte indicativă pentru creșterea problemelor epistemologice menționate mai sus, în special în filosofia modernă. La Platon însuși, ideea (eidos), desigur, avea un conținut epistemologic, pentru că exprima cele mai diverse concepte generale, dar ca urmare a absolutizării lor constante, despre care am discutat mai sus, interpretarea optologică a ideilor ca autoexistente. realitățile au prevalat semnificativ asupra conținutului epistemologic - întotdeauna mai relativ -. O astfel de interpretare a ideilor – ca nemateriale și veșnic imuabile – s-a intensificat chiar în filosofia teologizată medievală (în realismul scolastic care predomina în ea). Interacțiunea intensă a filosofiei cu cunoștințele științifice, care a continuat să se specializeze în perioada luată în considerare, a umplut cuvântul „idee” cu un conținut epistemologic din ce în ce mai concret și mai schimbător. În mare măsură, lupta împotriva realismului scolastic a filozofilor inovatori din secolul al XVII-lea s-a rezumat la aceasta. Abordarea epistemologică a ideii a fost deja exprimată de Descartes prin faptul că era considerată ca obiect direct al

cunoașterii.Adevărat, Descartes nu a opus ideile conținutului lor ontologic în virtutea principiului panlogismului, despre care a fost discutat mai sus.

Conținutul epistemologic al ideii este și mai intens prezentat de Locke, pentru care ideea „denotă tot ceea ce este obiect al gândirii” [262, vol. I, p. 75]. Amestecul de aspecte epistemologice și psihologice menționate mai sus este foarte caracteristic ipoteologiei empiriste a lui Locke. Autorul cărții „Experiență...” a numit ideea

nu numai concepte abstracte, ci și senzații și chiar imagini de fantezie. Întărirea conținutului epistemologic în idee s-a exprimat în același timp în convingerea sa că doar ideile ne-au fost date direct, și nu lucrurile în sine, care, desigur, se ascund în spatele lor, dar care nu sunt atât de ușor de făcut. a ajunge. Această poziție a epistemologiei lui Locke conținea posibilitățile interpretărilor atât materialiste, cât și idealiste.

calitati primare si secundare. Distincția dintre experiența externă și cea internă a adâncit epistemologia lui Locke. Vedem acest lucru când luăm în considerare distincția foarte importantă dintre ideile calităților primare, pe de o parte, și ideile calităților secundare, pe de altă parte.

În sine, această problemă primordială a relației subiectului cu obiectul a fost pusă în antichitate de Democrit. Doctrina lui despre adevărata ființă, constând din diverși atomi și combinațiile lor, cognoscibile nu atât din punct de vedere senzual, cât și mental, a devenit un pas foarte mare în depășirea așa-zisului realism naiv, încrezător că realitatea este așa cum apare sentimentelor umane. În filosofia medievală, această realizare a gândirii antice (mai mult, apoi materialistă) s-a pierdut. O interpretare calitativă a realității a rezultat în reprezentările epistemologice ale acestei filozofii (mai ales la Aquino) în conceptul așa-numitelor condimente intenționale – imagini senzuale și inteligibile, copii exacte ale calităților lumii exterioare care ajung în conștiința noastră. Această concepție naiv-realistă în principiu, supusă unei critici amănunțite deja în nominalismul târzie (Ockham și alții), a devenit complet inacceptabilă în filosofia noului timp, orientată către o nouă știință a naturii, al cărei conținut matematic și mecanic era ascuțit. contradicţie cu realismul naiv al conştiinţei cotidiene. De aici punctul de vedere al lui Galileo discutat mai sus, care, în principiu, a restaurat învățătura lui Democrit despre calitățile obiective și subiective. Aprofundând această viziune (și continuând critica copiilor intenționate scolastice), Descartes, Hobbes și Spinoza au contrastat puternic realitatea obiectivă, care este doar inteligibilă, și lumea diversă a calității senzoriale, care este ceva mai mult sau mai puțin iluzoriu.

O astfel de opoziție ascuțită între subiectiv și obiectiv, făcută din punctul de vedere al raționalismului unilateral, era inacceptabilă pentru mai consecventă.

senzualiști și empirişti. Am văzut mai sus că Gassendi, restabilind învățăturile atomiștilor antici, a interpretat realitatea adevărată mai calitativ, mai ales în comparație cu Descartes (și Galileo), netezind într-o anumită măsură opoziția dintre obiectiv și subiectiv. Pe aceeași cale, mai temeinic, a mers și Locke.

Împreună cu prietenul său Boyle, el a atribuit acestei cele mai importante probleme epistemologice numele de calități „primare” și „secundare”. Calitățile primare sunt proprietățile tuturor corpurilor fără excepție, inalienabile în orice circumstanțe: extensie, formă, mișcare sau odihnă și număr. La aceste proprietăți complet obiective ale corpurilor, recunoscute de toți raționaliștii, Locke a adăugat densitate (impenetrabilitate).

Astfel, urmându-i pe Gassendi și Boyle, el a revenit la opiniile atomismului antic, transformând materia nu într-o substanță geometrică atât de abstractă așa cum le părea lui Descartes și altor raționaliști. Calitățile secundare sunt mereu în schimbare, apar și dispar proprietăți, aduse întotdeauna conștiinței noastre de simțurile noastre: culorile prin ochi, sunetele prin urechi, mirosurile prin simțul mirosului, gusturile prin organele gurii.

Raportul dintre aceste două grupuri fundamental diferite de calități, autorul „Experiența...” (II, 8, 14) a exprimat în următoarele cuvinte: „Ideile de calități primare sunt asemănări, cele secundare nu sunt... Ceea ce este dulce, albastru sau cald în idee, apoi în corpurile înseși... există doar un anumit volum, formă, mișcare de particule imperceptibile” [ibid., p. 157]. Aici Locke susține, așadar, că calitățile secundare nu sunt nicidecum o iluzie a subiectului. Deși realitatea lor este subiectivă, există doar la om, ea nu este în niciun caz generată de activitatea organelor sale de simț înseși - acest lucru a rămas să fie clarificat prin fiziologia ulterioară - ci de activitatea lor, care se bazează pe calități primare în combinația lor specifică. si amenajare. Acesta este așa-numitul concept dispozițional (dispositi © - acest termen se găsește la Boyle) al calităților secundare, care leagă lumea subiectivă de obiectivul. O astfel de legătură presupunea și luarea în considerare a schimbărilor foarte frecvente în relația dintre subiect și obiect în diverse situații.

O altă diferență între soluția empiristă a acestei probleme și cea raționalistă este legată de explicarea cunoașterii calităților primare. Pentru raţionalişti ei

numai inteligibile. Pentru Locke, însă, calitățile secundare sunt asociate cu un fel de simț: culoarea - cu vederea, sunetul - cu auzul etc. Calitățile primare sunt cele care sunt cuprinse de mai multe simțuri. Spațialitatea, de exemplu, este constatată nu numai prin

vedere, ci și prin atingere. Aceasta indică o obiectivitate mult mai mare a calităților primare.

Varietăți ale ideii și problema subiectului. Empirismul lui Locke este pur analitic. El caută să identifice cele mai simple idei care formează fundamentul procesului ulterioar de cunoaștere. Asemenea idei apar atât în experiența externă, cât și în cea internă. Primul corespunde ideilor de extindere, configurație, mișcare, odihnă, cald, rece, culoare etc. Ideile simple desenate în reflecție sunt, în primul rând, idei de gândire și voință („minte” și „voință”). Ideile complexe sunt întotdeauna combinații ale celor simple. De exemplu, ideea „prieten” este o colecție de idei despre o persoană, dragoste, afecțiune, acțiune și altele. Gradul de complexitate al ideilor poate fi diferit.

Dacă luăm în considerare aceste varietăți principale de idei la Locke în contextul metodologiei analitice și sintetice pe care am întâlnit-o de atâtea ori, atunci identificarea ideilor simple va corespunde metodei analitice, iar diferitele lor combinații cu cea sintetică.

O altă problemă care se pune aici este problema subiectului și a activității gândirii în epistemologia raționalistă, pe de o parte, și în empirism, pe de altă parte.

Mai sus, s-a remarcat interpretarea substanțialității gândirii umane de către Descartes, care i-a atribuit acesteia un rol creativ, de conducere în raport cu componenta experimentală a cunoașterii. O astfel de interpretare a fost însă realizată de el într-un context idealist, căci Descartes a pornit din continuitatea activității mentale a sufletului uman rațional. Substanțialitatea gândirii a fundamentat aici activitatea subiectului uman cunoscător. Leibniz, în esență, a aderat la același concept al subiectului și al activității sale, deși l-a exprimat mai moderat în doctrina sa despre „reprezentările inconștiente”.

Locke a negat hotărât posibilitatea unei gândiri continue, substanțiale, recunoscând-o drept privilegiul numai al lui Dumnezeu ca „creator infinit”. Gândirea umană este întotdeauna discretă, concretă, intensivă.

social, care se manifestă cel mai clar în prezenţa unor idei simple. Autorul „Experiența...” (II, 1, 9) nu a recunoscut în suflet reprezentări inconștiente, idei nedefinite, pentru că „a avea idei și a percepe sunt una și aceeași” [262, vol. I, p. 131]. Un suflet rațional nu poate gândi fără să raționeze și să raționeze fără să simtă. Dacă comparăm empirismul lui Locke în această privință cu raționalismul lui Descartes și Leibniz, atunci primul este cu siguranță mai materialist aici, deoarece pornește din primatul obiectului asupra subiectului și din bogăția mai mare a primului (pentru Descartes și Leibniz). , dimpotrivă). „Ideile legate de majoritatea simțurilor”, se spune în „Experiența...” [II, 3, 2], „mult mai mult decât avem nume despre ele” [ibid., p. 144].

Cu toate acestea, materialismul simplificat al lui Locke l-a condus la o anumită scădere a activității gândirii umane, mai ales atunci când în ea apar idei simple, când rolul de inițiativă aparține în primul rând experienței exterioare, iar mintea umană este doar receptivă, pasivă (autorul cărții „ Experiența...” o compară direct cu o oglindă care percepe idei-imagini ale lucrurilor).

Activitatea minții începe mai târziu, când combină idei simple în altele complexe în diverse moduri. Dar natura creativă a acestei activități este încă foarte limitată, deoarece materialul sursă al cunoașterii i-a fost deja oferit. Empiristul simplifică stadiul rațional al gândirii, punând-o într-o dependență excesivă de senzual. Combinând idei simple în multe feluri, formând altele din ce în ce mai complexe, mintea este expusă unui risc tot mai mare de eroare, cu cât se îndepărtează mai mult de ideile simple. În principiu, ele sunt mai importante pentru cunoaștere decât ideile complexe.

Idei complexe. Ideea de substanță. Autorul cărții „Experiență...” (mai ales în diversele sale ediții) nu are o clasificare fără ambiguitate a ideilor complexe. Una dintre principalele activități ale minții asupra ideilor simple este combinarea acestora. Cel mai important rezultat al acestei operațiuni sintetice este ideea unei substanțe, a cărei analiză a fost efectuată de Locke cu o grijă deosebită.

După cum am văzut mai sus, categoria substanței este una dintre principalele categorii decisive ale metafizicii raționaliste ale secolului al XVII-lea. Dar a fost dominată de interpretarea ontologică a substanței. Locke și-a dezvoltat în primul rând înțelegerea epistemologică.

În conformitate cu metodologia sa empiristă, autorul cărții „Experiență...” consideră ideea de substanță în primul rând în sensul său empiric. Fiecare lucru, întotdeauna

reprezentând o anumită integritate – apă, pâine, fier, piatră, soare, cal, lebădă, om – toate acestea sunt exemple de substanțe empirice. Substanțele trebuie înțelese și în sens filozofic - materie și spirit, despre care vom discuta mai târziu.

Fiecare dintre substanțe este un set de caracteristici specifice, idei simple. De exemplu, Soarele este o colecție de idei de lumină, căldură, rotunjime, mișcare corectă constantă. Unilateralitatea empirismului lui Locke, exprimată în preferința constantă pentru componenta experimental-analitică a cunoașterii și în uitarea intuitiv-sintetic, îl face să sublinieze semnificația semnelor, proprietăți ale lucrurilor pe care le cunoaștem cu siguranță datorită experiență constantă. Substanță ca „suport” constant (suport – corespunde latinului substantia) al tuturor acestor proprietăți diverse, „idei simple”, baza, a căror existență ca purtător al acestor proprietăți, nu ne îndoim, să știm, totuși , în adevărata ei esență, suntem neputincioși, pentru că nici experiența externă, nici cea internă nu ne spune nimic despre asta. Prin urmare, cuvântul „substanță”, spune autorul cărții

„Experiență...” [I, 4, 19], nu este „nimic decât o presupunere nedefinită a cine știe ce” [ibid, p. 121]. Se poate considera că poziția lui Locke cu privire la cunoașterea substanțelor este poziția agnosticismului principial. Existența lor este fără îndoială, dar este întotdeauna doar un obiect al credinței, nu al cunoașterii.

Un alt tip de idei complexe sunt ideile de stări (moduri). Cele mai importante dintre aceste idei sunt ideile de spațiu, timp și număr. Prima dintre acestea provine din experiența externă. Ca empiric consecvent, Locke respinge* absolutizarea spațiului lui Newton, pe care o interpretează numai în sensul infinitului potențial. În mod similar, autorul cărții „Experiență...” nu acceptă absolutizarea newtoniană a timpului ca un fel de curgere uniformă eternă. Dar, spre deosebire de spațiu, sursa timpului este experiența interioară.

Problema generalului și exprimarea lui în limbaj. Ultimul tip de idei complexe sunt ideile de relații, care nu corespund unor obiecte speciale, independente. În contextul doctrinei ideilor de relații, Locke și-a dezvoltat conceptul de generalizare, abstracție.

Acest concept este moderat nominalist, conceptualist. Locke a fost cel care, putem spune, a completat dezvoltarea îndelungată a acestui concept, care a revenit la nominaliştii medievali (şi în filosofia antică).

fii - la stoici). Deși „ideile abstracte sunt produsul rațiunii, ele au ca bază asemănarea lucrurilor” [262, vol. I, p. 414]. Tot ceea ce există în mod obiectiv, concret, este întotdeauna singular. Conceptele sunt rezultatul activității minții, care generalizează ideile separându-le „de tot ce există și de condițiile existenței reale, cum ar fi timpul, locul sau alte idei însoțitoare. Aceasta este ceea ce se numește abstractizare…” [ibid., p. 176 - 177].

Deficiența fundamentală a teoriei conceptuale a generalizării constă în reducerea generalului la un set de trăsături particulare ale lucrurilor. Aici avem din nou acea atitudine predominant analitică, reducționistă, care a văzut sensul explicației în reducerea complexului la simplu. Am văzut deja mai sus de ce Engels a considerat o astfel de metodologie ca fiind o manifestare a unui mod de gândire metafizic, adică antidialectic. Autorul cărții Anti-Duhring l-a numit pe Locke împreună cu Bacon.

Cadrul predominant analitic al acestuia din urmă se manifestă nu numai în teoria sa a abstracției, ci, în esență, în baza mai largă a doctrinei sale epistemologice, care urmărește să identifice anumite idei simple, ale căror combinații variate fac de înțeles toate ideile complexe ulterioare.

Interpretarea ideilor simple și complexe este inseparabilă de exprimarea lor diversă în limbaj. Am văzut mai sus ce mare rol în lupta pentru cunoașterea reală împotriva verbalismului scolastic l-a jucat prin punerea problemei limbajului de către Bacon, Spinoza și mai ales

Hobbes. Aceeași linie de luptă pentru îmbunătățirea limbii a fost continuată de Locke, care a dedicat acestor probleme a treia carte din „Experiența” sa.

Asemenea lui Hobbes, autorul vorbește aici despre rolul cuvintelor în fixarea gândurilor umane, se referă la activitatea de inventare a cuvintelor și de a le lega de idei la un subiect abstract, imaginabil aistoric și numit Adam.

Locke stabilește aici două funcții principale și interdependente ale limbajului - civilă și filozofică. Primul exprimă aspectul social al limbii ca mijloc de comunicare necesar în orice societate umană, al doilea - conținutul și acuratețea limbii, care determină natura, calitatea comunicării oamenilor, interpretată în primul rând în sensul eficienței sale, eficienţă. Astfel, limba unei societăți date este în primul rând limbajul unui om de știință,

filozofic – reflectă și exprimă trăsăturile sale foarte esențiale.

Un astfel de limbaj al societății feudale tradiționale s-a format de-a lungul multor secole de existență în contextul filosofării scolastice. În al zecelea capitol al cărții a treia din „Experiența...”, intitulată „Despre abuzul de cuvinte”, autorul atrage atenția că imperfecțiunea, obscuritatea și confuzia limbajului folosit de mulți analfabeți sau analfabeți este exacerbată de multe ori. , ajungând adesea până la absurd, în cercurile filosofice care pretind că pentru învățare avansată.

Din punct de vedere formal, gramatical și stilistic, cuvintele în disputele dintre diferite școli filozofice sunt adesea folosite cu multă pricepere, dar de obicei sunt lipsite de conținut, deoarece în spatele cuvintelor nu există de obicei idei clare, mai ales simple, a căror dezvoltare necesită o analiză lungă și dificilă. muncă. „Ignoranța înțeleptată”, „prostii învățate”, „farful”, adesea exprimate în diverse cuvinte șmecheroase, într-un cuvânt, trepologia școlară îndepărtează societatea de adevărata cunoaștere.

Nu în ultimul rând, scolastica este larg răspândită pentru că este benefică multora care o practică, pentru că găsește cerere în rândul leneșilor leneși, care se vor regăsi mereu în orice societate. Locke afirmă aici o trăsătură socio-cognitivă foarte importantă, atunci când pseudo-cunoașterea școlară înflorește în societățile stagnante, în care mulți oameni incapabili și complet incapabili - și deseori pur și simplu fără scrupule - trăiesc fericiți pentru totdeauna. Atunci era o societate feudală învechită. Este semnificativ faptul că, urmând lui Descartes și alți filosofi inovatori, autorul cărții „Experiența...” [III, 10, 9] opune „meșteșugarii needucați și disprețuitori” „tuturor acestor dezbateri învățați, doctori atotștiitori”, care consideră că sunt cu adevărat utili. arts [262 , vol. 1, p. 486].

Absența unor idei specifice în spatele diverselor cuvinte și uneori a unor termeni foarte sofisticați, care este caracteristică filosofării

scolastice, este completată aici, aparent, de extrema sa opusă, constând în „a lua nume pentru lucruri”. Autorul „Experiența...” [III, 10, 15] [ibid., p. 489] afirmă aici verbalismul dogmatic al scolasticii, care atribuia cuvintelor, ca să spunem așa, conținut ontologic sută la sută (mai sus 14 * 419

întâlnit în mod repetat cu discursuri ale altor filozofi inovatori împotriva acestei tradiții foarte tenace a realismului verbal-conceptual scolastic), din punctul de vedere al epistemologiei sale, în contextul doctrinei sale despre varietatea ideilor și corectitudinea generalizării, Locke a căutat să o depășească. .

El a văzut în același timp enorma dificultate de exprimare verbală a lucrurilor reale și corelațiile lor în limbaj. Soluția la această dificultate a fost în multe privințe legată de autorul cărții „Experiență...” cu relația dintre entitățile nominale și entitățile reale.

Primele sunt diversele forme verbale cărora scolastica le atribuie o corespondență completă în ființa însăși. De aici și numeroasele „tipuri” și „specii”, care, cu o analiză concretă bazată pe experiență, se dovedesc a fi insuportabile, exagerate. În realitate, identitatea esențelor nominale cu cele reale are loc numai în idei simple, care sunt legate de calități primare ca fiind cele mai simple și mai imuabile. Calitățile secundare, însă, mereu în schimbare din cauza dispoziției lor, își exprimă ideile numai în esențe nominale. Problema distingerii dintre entitățile reale și nominale este, de asemenea, foarte complicată în legătură cu credința lui Locke în incognoscibilitatea substanțelor ca purtători autentici de calități primare și secundare.

Tipuri de cunoștințe și o încercare empirist de a explica cunoștințe de încredere. Asemenea lui Hobbes, Locke nu putea ignora cele mai de încredere cunoștințe, exprimate în concepte și teorii matematice, ci a căutat să ofere unei astfel de cunoștințe, dacă se poate, o interpretare empiristă în a IV-a (ultima) carte a „Experienței...”, în concordanță cu principiile inițiale ale doctrinei sale filozofice epistemologice. Posibilitățile unei astfel de explicații erau foarte limitate pentru Locke, deoarece necesita un nivel superior de dezvoltare a științelor matematice și umaniste și, cel mai important, metoda dialecticii materialiste, pe care Locke, desigur, nu o bănuia.

În explicarea cunoștințelor de un anumit tip matematic, autorul „Experienței...” a experimentat o influență semnificativă a lui Descartes „deoarece în lucrările sale, pe care Locke le cunoștea bine, se oferă o interpretare detaliată a acestei cele mai importante varietăți de cunoștințe.

Influența lui Descartes asupra lui Locke se remarcă mai ales în împărțirea cunoștințelor acestuia din urmă în funcție de gradul de acuratețe.

Cunoașterea cea mai exactă este intuitivă, constând din adevăruri evidente. Descartes le-a interpretat ca fiind cele mai clare și mai distincte, ca fiind lumina minții umane, care este propria sa proprietate, înnăscută și independentă de experiență. O astfel de interpretare a cunoștințelor evidente era inacceptabilă pentru empirismul englez. Ideile simple ale calităților primare sunt într-adevăr extrem de clare, ceea ce nu se mai poate spune despre ideile calităților secundare, dar ambele formează fundamentul cunoașterii. Locke contravine termenului lui Descartes „clar și distinct” cu termenul „definit”.

În același timp, se dovedește că adevărul nu stă în ideile în sine, chiar dacă sunt extrem de clare, ci în combinația lor sigură. Cunoașterea intuitivă, conform autorului „Experiența...” [IV, 2, 1], are loc atunci când „mintea percepe corespondența sau necorespondența a două idei direct prin ele, fără amestecul altor idei” [262, v. I, p. 519]. Exemple de adevăruri înțelese intuitiv sunt „albul nu este negru”, „trei este mai mare decât doi”, „un triunghi nu este un cerc”, etc. interpretare vizuală, exemplele cărora au fost atât de numeroase în istoria anterioară a filosofiei. Cu toate acestea, cunoașterea intuitivă, după Locke, este absolut necesară, deoarece datorită ei, mintea, comparând ideile, preferă una sau alta, trece de la o idee la alta etc.

Al doilea tip de cunoaștere este cunoașterea demonstrativă, inferențială, demonstrativă. Deoarece cunoașterea acordului sau a dezacordului de idei nu poate fi întotdeauna stabilită direct, prin comparație directă, unele legături intermediare se dovedesc a fi necesare (de exemplu, stabilirea sumei unghiurilor interne ale unui triunghi folosind suma unghiurilor dintr-un punct). pe o parte a unei linii drepte). În interpretarea acestui tip deductiv de cunoaștere, care, dacă este realizată fără eroare, oferă cunoștințe incontestabile (deși nu în aceeași măsură cu cele intuitive), fiabile, exacte, Locke depinde mai ales de Descartes. Tot ceea ce s-a spus despre cunoașterea deductivă așa cum o înțelege el se aplică în principiu cunoașterii demonstrative a lui Locke.

Cunoașterea intuitivă și demonstrativă în totalitatea lor formează cunoștințe speculative, pur mentale. Fiind cât se poate de precis, este foarte nesemnificativ.

dar din punct de vedere al domeniului de aplicare. Niciun om nu ar putea trăi dacă s-ar fi ghidat doar de acest tip de cunoaștere.

Prin urmare, există în mod necesar un al treilea tip de cunoaștere. Locke o numește cunoaștere sensibilă, adică. cunoștințe despre, în primul rând, obiectele exterioare, primite continuu prin senzațiile noastre, fără și în afara cărora viața este pur și simplu imposibilă.

Cunoașterea sensibilă, în ceea ce privește fiabilitatea sa, nu poate fi comparată nici cu cunoașterea demonstrativă, nici cu atât mai mult cu cea intuitivă. Tot ceea ce nu se referă la intuiție și demonstrație „este doar credință sau opinie, și nu cunoaștere, cel puțin pentru toate adevărurile generale” [ibid., p. 524].

Descartes, de asemenea, nu a negat deloc necesitatea cunoștințelor experiențiale, deși i-a atribuit mai degrabă un rol ilustrativ decât un rol euristic. Metodologia empirista a lui Locke a subliniat aceasta din urma. În plus, spre deosebire de metafizicianul raționalist francez, empirismul englez era ferm convins că cunoștințele sensibile, neposedând fiabilitatea cunoașterii speculative, în același timp ne convinge în mod necesar de existența oricărui obiect unic. Prin urmare, nu poate exista nicio îndoială cu privire la existența lumii exterioare, care a dat naștere unor astfel de necazuri și exagerări în metafizica carteziană.

Caracteristici ale materialismului lui Locke și problema lui Dumnezeu. Conceptul de substanță empirică – orice lucru, ca orice suflet capabil să dobândească atât experiență externă, cât și internă – este completat în mod necesar de către Locke cu conceptele de substanță filosofică. Întreaga clasă de lucruri corporale, a căror bază substanțială este de necunoscut, este unită prin conceptul de materie universală. Se pune întrebarea despre relația sa cu mișcarea și, în special, despre combinația sa cu gândirea. Răspunsul la aceste întrebări este predeterminat de înțelegerea mecanicistă a materiei a lui Locke și de înțelegerea agnostică a substanței deja la nivelul ei empiric.

Materia, potrivit autorului „Experiența...” [IV, 10, 1], este în sine un fel de bloc mort, care „prin propria sa putere nu este capabil să producă nici măcar mișcări în sine” [ibid, p. . 604]. Sursa lui este în afara materiei și, desigur, este Dumnezeu. Este cu atât mai necesar pentru explicarea originii gândirii, mai ales dacă se consideră că, ca unul dintre creatorii interpretării mecaniciste a naturii (în ea

forma atomistă) Locke s-a îndepărtat complet de interpretarea sa hilozoistă.

Apelând, la fel ca mulți filozofi ai epocii sale, la Dumnezeu, Locke a devenit unul dintre deiștii care au minimalizat latura mistifiantă a conceptului de Dumnezeu. Locke are nevoie de el, în esență, doar pentru a explica mișcarea originală, observată întotdeauna în lumea înțeleasă empiric, și gândirea umană care o explorează. „Nu văd nicio contradicție în asta”, spune el în „Experiența...” [IV, 3, 6], „că prima ființă, veșnică gânditoare, dacă se dorește, ar putea comunica sistemelor cunoscute de creat, insensibil. materia... un anumit grad de simțire, percepție și gândire” [ibid., p. 528].

Dacă esența substanțială a oricărui lucru și, desigur, sufletul uman este de necunoscut, atunci esența lui Dumnezeu este cu atât mai de necunoscut. O trăsătură interesantă a interpretării sale lockeiene, făcând ecou hobbesian, este că autorul „Experienței...” consideră

dificil să tragă o concluzie categorică în favoarea necorporalității sau corporalității lui Dumnezeu (dar, desigur, tinde spre în primul rând, deoarece principalul lucru în el este principiul său de gândire).

Cât priveşte argumentele în favoarea existenţei divine, nu vom găsi la Locke o preferinţă pentru niciunul dintre ele. Se poate observa uneori un apel la argumentul fizico-teologic atât de caracteristic deismului, când, de exemplu, autorul „Experienței...” [I, 4, 9] scrie că „în toate lucrările creației, semnele de înțelepciune și putere extraordinare sunt atât de clar vizibile încât orice ființă rațională care se gândește serios la ele nu poate să nu descopere zeitatea” [ibid., p. 115]. Din aceste cuvinte, putem concluziona că, dacă o persoană își percepe propria ființă în mod intuitiv, atunci el cunoaște existența lui Dumnezeu în mod demonstrativ. Dar în Cartea a IV-a a aceleiași lucrări (cap. 10), credința în existența lui Dumnezeu este exprimată diferit. Am văzut mai sus că Locke neagă caracterul înnăscut al ideii de Dumnezeu, chiar dacă această natură este înțeleasă ca un absolut actual-infinit, mereu prezent în sufletul uman. Dar în acest capitol, autorul introduce anumite amendamente la această poziție. Sensul lor este că o persoană se ridică la această idee globală ca rezultat al experienței mentale, al atenției și al reflecției. Atunci claritatea de fapt intuitivă a existenței lui Dumnezeu ca sursă eternă, de care depinde întreaga lume trecătoare concretă, se presupune că devine evidentă. Mai mult decât atât, infinitul și eternitatea sunt singurele

nye idei absolutizate atașate ideilor; culese din experiența externă obișnuită și mai ales din experiența internă – ideile de „existență, cunoaștere, putere, fericire etc.” [ibid., p. 319]. De fapt, Locke revine la argumentul ontologic în favoarea ființei divine, ideea căreia a respins-o ca înnăscută în prima carte a „Experienței...”, argumentând acum în a patra [IV, 10, 6] că „cunoașterea noastră despre existența lui Dumnezeu este mai sigură decât cunoașterea de a fi orice alt lucru care nu ni s-a revelat direct de simțurile noastre. Mai mult... cunoaștem existența lui Dumnezeu mai sigur decât existența oricărui alt lucru din afara noastră” [ibid., p. 602].

Esenţa deistă a conceptului de Dumnezeu se dezvăluie şi la Locke prin faptul că el subliniază, în primul rând, latura sa intelectualizantă. În timp ce spiritele îngerești par să aibă cunoștințe limitate, Dumnezeu are cunoștințe absolute. De aceea, spune autorul „Experiența...” [IV, 19, 14J „Iluminând mintea cu lumină supranaturală, Dumnezeu nu stinge lumina naturală” [ibid., p. 680].

Ideile socio-filosofice și socio-politice ale lui Locke. Deși aceste idei erau de mare interes pentru Locke, ele încă nu au primit o dezvoltare atât de sistematică ca ideile epistemologice. Dar între primul și al doilea există o legătură puternică.

De fapt, ideile etice ale lui Locke erau în multe privințe aceleași cu cele ale lui Gassendi, o interpretare eudemonistă a vieții umane. De aici și înțelegerea concret-nominalistă a binelui și a răului ca expresii ale unor situații care contribuie la plăcerea unei persoane

sau, dimpotrivă, îi sporesc suferința. O asemenea atitudine etică, pe care o cunoaștem în exemplul lui Spinoza, presupune și luarea în considerare maximă a intereselor personale, în primul rând materiale ale oamenilor, ceea ce este subliniat atât de consecvent și clar de Hobbes. Ca și el, Locke a dezvoltat o înțelegere în mare măsură individualistă a vieții publice, făcând uz pe scară largă a conceptelor de stări naturale și civile.

La fel ca Hobbes, Locke a pus în contrast doctrina sa despre originea statului cu ideile clerical-regaliste care justificau nelimitarea puterii regale, care nu se datorează instituțiilor umane, ci autorității divine. În 1680, în Anglia a fost publicată lucrarea lui Robert Filmer Patriarhul sau Puterea naturală a regilor, îndreptată împotriva teoriei contractului social a lui Hobbes și interpretând-o.

înțelegerea puterii supreme ca putere a unui monarh nelimitat. Împotriva acestei lucrări a lui Philmer au fost îndreptate direct „Două tratate despre guvernarea statului”, unde Locke și-a formulat înțelegerea stărilor naturale și civile.

Asemenea lui Hobbes și chiar mai consecvent, Locke interpretează oamenii în starea naturii ca „liberi, egali și independenți” [262, vol. II, p. 56]. Pornind de la ideea fundamentală a luptei individualiste pentru autoconservare, pe care am întâlnit-o deja de atâtea ori, Locke, spre deosebire de Hobbes, dezvoltă viguros tema proprietății și muncii ca atribut integral al unei persoane fizice, forțat să satisfacă , în primul rând, nevoile sale de bază, fără de care însăși viața lui ar fi imposibilă. Locke este profund convins că proprietatea este întotdeauna caracteristică omului natural*, ca să spunem așa, este inseparabilă de egoismul uman.

Exprimând, în comparație cu Hobbes, nevoile unei societăți burgheze mai mature, Locke subliniază cu insistență importanța proprietății private deja în starea naturii. Dumnezeu i-a dat omului toată natura, dar ea îi aduce cel mai mare beneficiu numai atunci când aceasta devine o proprietate privată, personală. Proprietatea, pe de altă parte, este inseparabilă de muncă, datorită căreia particularul diferă de general. Se poate spune că autorul tratatelor „Despre guvernarea statului” cântă un imn muncii și proprietății private, pe care practic le identifică, înglobând în ele baza fundamentelor culturii umane . Un acru de pământ cultivat valorează de zece ori mai mult decât un acru de pământ necultivat, oricât de fertil ar fi el în sine. Munca și diligența sunt principalele surse de valoare. Terenul și natura reprezintă doar un anumit procent din el. În dezvoltarea economiei politice clasice burgheze engleze, rolul lui Locke este chiar mai semnificativ decât cel al lui Hobbes. Nu e de mirare că K. Marx în „Teoriile plusvalorii” sa referit în mod repetat la prima dintre ele.

Originea statului se datorează în principiu contractului social. Libertatea inerentă oamenilor în starea de natură, și proprietatea, inseparabile de persoana umană, trebuie păstrate în condițiile statului civil. În esență, pentru asta este. Mai mult, puterea supremă nu

trebuie să fie nelimitată nici în sensul în care Hobbes a înțeles această nelimitare (să nu mai vorbim de Filmer, un susținător al absolutismului teocratic).

Pentru prima dată în istoria gândirii politice, Locke a prezentat ideea împărțirii puterii guvernamentale, deoarece numai în aceste condiții poate fi respectată inalienabilitatea drepturilor individului. Puterea supremă ar trebui să fie, parcă, din trei instituții independente, dar interconectate. Puterea legislativă este destinată parlamentului, puterea executivă este în principal pentru curte și armată, iar federală (responsabilă de relațiile cu alte state) este pentru rege și miniștrii săi. Acest concept de monarhie constituțională a fost o înțelegere teoretică a acelui compromis dintre burghezie și nobilime, care a fost în cele din urmă consolidat de Revoluția engleză din 1688. Ca ideolog al compromisului de clasă caracteristic acestei revoluții, care a stabilit unul dintre cele mai stabile revoluții constituționale. monarhii, un ideolog politic al cărui rol a fost subliniat în mod deosebit în cuvintele lui Engels citate mai sus, Locke a devenit simultan unul dintre principalii fondatori ai liberalismului burghez în Anglia.

Pozițiile filozofice și politice ale lui Locke i-au determinat atitudinea față de religie. După cum s-a menționat deja, filozoful a fost înclinat către deism, a experimentat (mai ales în timpul emigrării în Țările de Jos) o influență semnificativă a ideilor antitrinitare ale „fraților polonezi”. Interpretarea raționalistă a religiei creștine, caracteristică acestei tendințe, și cu atât mai mult a deismului, și-a găsit expresia în The Reasonableness of Christianism. Totuși, acest lucru nu exclude propozițiile teiste individuale ale lui Locke. Deci, omnipotența ca atribut tradițional și principal al unui zeu monoteist înseamnă autorul „Experienței...” [II, 13, 22; IV, 10, 18-19] și capacitatea lui Dumnezeu de a crea și distruge materia.

În același timp, autorul Scrisorilor despre toleranță este un anticlerical hotărât, un susținător al neamestecirii totale a statului și a bisericii în treburile celuilalt. În plus, este ideologul liberalismului burghez, un susținător al celei mai largi toleranțe religioase. Dar totuși cu o excepție foarte semnificativă: toleranța religioasă nu poate fi extinsă la ateii care distrug orice religie, fără de care societatea se presupune că nu poate trăi.

Ideile lui Locke în gândirea filozofică ulterioară. Aceste idei au avut cea mai mare influență în secolul al XVIII-lea. la scurt timp după publicarea principalelor lucrări ale lui Locke. Așa cum se întâmplă aproape întotdeauna în istoria filozofiei, noile cereri sociale și umanitare dezvăluie una

semnificația doctrinelor filozofice chiar și a trecutului recent, care sunt oarecum folosite de creatorii de noi doctrine filosofice. După cum se va vedea în cartea următoare, în acest secol ideile lui Locke s-au bazat, pe de o parte, pe reprezentantul clasic al idealismului subiectiv, Berkeley, și, pe de altă parte, pe materialistul consistent Diderot. Rolul lui Locke în mișcarea iluminismului burghez din Anglia și Franța din secolul al XVIII-lea va fi arătat și acolo.

Doctrina filozofică a lui Locke este un capitol indispensabil și cel mai important din numeroasele „istorii a filosofiei” a noului timp apărut în secolele XIX - XX. Este imposibil aici chiar să numim toate nuanțele cu care cititorul le poate întâlni în aceste cărți. O temă constantă, considerată într-un fel sau altul în ele, este legată de elucidarea relației dintre epistemologia lui Locke și epistemologia lui Descartes. Una dintre interpretările influente a constat în a sublinia dependența doctrinei lui Locke a două tipuri de experiență de dualismul cartezian [vezi, de exemplu, 6, p. 123 și 11, p. 202-203].

În ultimele decenii, o serie de monografii au fost consacrate învățăturilor lui Locke în ansamblu și diferitelor sale aspecte în istoriografia filozofică occidentală - mai ales, în mod firesc, în patria filozofului. Într-una dintre ele [cf. 277] Locke și Descartes sunt tratați ca cei mai influenți doi filosofi ai secolului al XVII-lea, care, în ciuda tuturor diferențelor lor, aveau o serie de trăsături metodologice comune. Într-una din biografiile engleze ale lui Locke [cf. 269, p. 482] afirmă că filosoful „nu numai că a extins cunoștințele umane, ci a schimbat și modurile de gândire”. În evaluarea învățăturii sale filozofice, cuprinsă într-o altă lucrare de generalizare [vezi. 272, p. 502], se subliniază că Locke „a ordonat raționalismul excesiv al lui Descartes și Spinoza, a pus bazele unui nou empirism, îndreptându-l spre experimentalism”. În această evaluare, în esență, avem de-a face cu dorința de a întuneca materialismul lui Locke, subliniindu-i agnosticismul și apropiindu-l de modern, pozitivism, care se realizează mai detaliat în alte lucrări ale filozofilor burghezi englezi [vezi. de exemplu, 275].

I. CRITICA LUI BAYLEM A DOGMATISMULUI TEOLOGIC ȘI METAFIZIC DIN POZIȚIA scepticismului

Foarte izbitoare au fost cele mai complexe relații ale filozofiei și științei cu religia și teologia, relațiile care au determinat climatul intelectual în țările europene ale secolului al XVII-lea.

prezentată în lucrările filosofului și publicistului francez Pierre Bayle (1647-1706), a cărui activitate cea mai productivă s-a desfășurat în ultimele două decenii ale secolului al XVII-lea. iar în primii ani ai secolului al XVIII-lea.

Viața și operele lui Bayle. Cu toate acestea, aproape întreaga viață a acestui căutător profund sincer al adevărului este foarte indicativă pentru aceste relații.

Fiul unui preot protestant (hughenot), Pierre Bayle a studiat pentru prima dată la una dintre universitățile din sudul Franței. Îndoielile religioase cu privire la credința calvină l-au convertit la credința catolică, dar îndoielile cu privire la avantajele morale și dogmatice ale acesteia din urmă l-au readus pe tânărul Bayle în valul calvinismului. Dar asupra lui o influență și mai mare a fost exercitată de mișcarea filozofică și științifică, care era atunci la fel de puternică în Franța ca și în țările vecine ale Europei de Vest. Ideile filozofice și științifice ale lui Descartes, Gassendi și libertinii care l-au urmat, precum și libertinșii sceptici care au continuat linia lui Montaigne, propria sa implicare în lupta religios-politică și științifică a acelui secol, au format deloc un simplu , dar viziunea asupra lumii foarte radicală și strălucitoare a lui Bayle. În 1675-1681. este profesor la Academia Hughenotului din Sedan. Persecuția hughenoților de către guvernul lui Ludovic al XIV-lea, care s-a intensificat în fiecare an, a dus la închiderea academiei din Sedan și la emigrarea lui Beyle, împreună cu mulți hughenoți, la Rotterdam, unde a devenit profesor la universitatea locală. Aceștia au fost anii acerbei lupte religioase, religioase și dogmatice între taberele catolice și hughenote.

Această luptă l-a capturat și pe Bayle, al cărui stilou jurnalistic a expus fanatismul Bisericii Catolice în slujba absolutismului lui Ludovic al XIV-lea. Cu toate acestea, Bayle nu a fost profund implicat în această luptă, pentru că el nu era un teolog, ci un filozof și unul foarte radical. Prin urmare, sa dezvoltat rapid indiferența față de lupta dogmatică religioasă dintre hughenoți și catolici. S-a reflectat în scrierile sale și a adus asupra lui blestemul unor lideri fanatici ai comunității hughenote din Rotterdam.

Dintre lucrările publicate aici (toate în franceză), trebuie menționat în primul rând „Diferite gânduri expuse într-o scrisoare către doctorul de la Sorbona cu ocazia unei comete apărute în decembrie 1680”. În 1684, Bayle a început să publice o revistă sub titlul foarte revelator - „Știri despre Republica Literară”. Aici ne

au existat recenzii ale unor noi cărți de filozofie și diverse științe publicate în țările Europei de Vest. Atât numele revistei, cât și influența enormă pe care a dobândit-o rapid în Franța și în țările învecinate au mărturisit puterea mișcării intelectuale asociată cu filozofia și știința, puterea unei opinii publice în creștere, cu care cei de la putere trebuiau să o ia în calcul mai mult și mai mult. Mai mult. Problemele ridicate de Bayle în prima dintre aceste lucrări au fost continuate în „Comentariul filozofic” asupra cuvintelor lui Isus Hristos „Fă-i să intre”. Ultima lucrare a lui Bayle (în care a fost forțat să-și formuleze gândurile cu mare atenție și în mod deosebit) a fost celebrul Dicționar istoric și critic în mai multe volume (1697; a doua ediție extinsă a fost publicată în 1702). Majoritatea articolelor sale (așezate în ordine alfabetică) sunt dedicate diferitelor figuri istorice. Articolele dedicate personajelor biblice s-au dovedit a fi deosebit de clare. În total, din 1697 până în 1741, au fost publicate 11 ediții franceze ale Dicționarului și 2 ediții engleze.

Relațiile dintre religie și moralitate. Posibilitatea unei societăți de atei. O experiență lungă și amară de luptă religioasă, care a adus o mare durere multor oameni și state întregi, l-a făcut pe Beyle un apărător hotărât al toleranței religioase. La baza acestei poziții a autorului „Dicționarului”, în esență, a fost profunda sa indiferență religioasă - o reacție firească la intoleranța fanatică a catolicilor și protestanților unul față de celălalt, și cu atât mai mult față de necreștini. De aici ura lui Bayle și persecuția lui atât din partea recentilor săi aliați, hughenoții, cât și din partea oponenților lor, catolicii. Ca filozof profund și onest, s-a ridicat deasupra orizontului dogmatic îngust al religiilor contemporane și le-a dezvăluit limitările orbite, care s-au manifestat cu cea mai mare forță în atitudinea lor față de morală.

Un interes deosebit este aici „Comentariul filozofic” la cuvintele lui Isus Hristos „Fă-i să intre” [Evanghelia după Luca, 14, 29]. Aceste cuvinte au fost folosite de fanoticii confesiunilor creștine ca bază pentru întoarcerea forțată la credința lor, în singurul adevăr de care erau convinși orbește, toți „ereticii” care se abat de la ea și chiar toți ceilalți necredincioși. Autorul Comentariului dezvăluie imoralitatea unei astfel de dorințe fanatice, căci în numele ei au fost săvârșite mii și mii dintre cele mai josnice și rușinoase fapte.

crime. Catolicii i-au batjocorit pe protestanți, iar invers, calviniștii, în numele aceluiași principiu, l-au supus pe Servus unei morți chinuitoare. Imoralitatea acestui principiu, care a justificat fanatismul creștinilor, constă în violența împotriva conștiinței oamenilor care sunt nevoiți să recunoască o credință străină lor.

Teoretic, gândirea foarte îndrăzneață și profundă a lui Bayle, inspirată de mișcarea deistă, care a servit în acel secol drept platformă principală pentru gândirea liberă, a constat în proclamarea conștiinței ca bază a oricărei morale umane, complet independentă de înțelegerea divină, din declarațiile și prevederile Sfintei Scripturi. „Religia naturală”, principalul concept moral al deismului, este restrâns de autorul Comentariului la „lumina naturală a conștiinței”, dată oamenilor în mod direct, intuitiv.

În același timp, conceptul lui Bayle despre lumină naturală ca abilitatea de a distinge între adevărat și fals conținea un conținut general filozofic, epistemologic. El vorbește și despre astfel de „axiome ale luminii naturale” („metafizica”), întrucât întregul este mai mare decât partea; egalitatea resturilor de numere din care se scad valori egale; legea logica a contradictiei. Independența unor astfel de „axiome” față de revelația supranaturală a fost afirmată de Bayle în urma lui Descartes. Acum, autorul Comentariului, în plus, a susținut că lumina naturală dezvăluie cea mai strânsă relație cu viața umană ca lumină morală a conștiinței, ca abilitatea inerentă în principiu fiecărei persoane de a distinge între bine și rău, bine și rău, drept și nedrept. Și deși Bayle spune uneori că glasul lui Dumnezeu însuși se aude în glasul conștiinței umane, constituind, parcă, revelația

interioară a fiecărei persoane, el a eliberat complet conștiința umană, în esență, de orice legătură cu Sfânta Scriptură.

Aici Bayle a dat o lovitură severă doctrinei încă influente a celor „două adevăruri”, pe care am întâlnit-o de atâtea ori. La urma urmei, această doctrină, eliminând complet Sfânta Scriptură super-autoritară de la orice contact cu studiul științific al naturii, a subliniat în același timp cu respect rolul său enorm, chiar decisiv, ca bază a moralității umane . Întrucât se supune vocii naturale a conștiinței, care este manifestarea luminii naturale a spiritului și minții umane, filosofia nu este doar pe deplin stăpânită

se abține de la rolul de serviciu în raport cu teologia, dar îl și subordonează lui însuși. Credința în providența divină și în toate dogmele creștine nu ar trebui să fie considerată suprainteligentă, așa cum au susținut „frații polonezi” pe care Bayle i-a întâlnit în Olanda. Potrivit lui, ea este întotdeauna anti-rezonabilă.

În unele articole din „Dicționarul” său, autorul merge departe pe calea dezamăgirii morale a Sfintei Scripturi (pe care Spinoza, ale cărui lucrări îi erau cunoscute, nu a făcut-o deloc). Bayle spune, de exemplu, că patriarhul Avraam, profetul Ilie și regele David, după cum mărturisește însuși Vechiul Testament, au comis acte dezgustătoare, imorale. Autorul „Dicționarului”, în mod formal (dar, în esență, din punctul de vedere al deismului), proclamând necesitatea purificării creștinismului de ficțiunile care îl distorsionează ca urmare a interpretărilor confuze și incorecte ale Sfintei Scripturi, a arătat absurditatea unei număr de legende biblice, o mulțime de superstiții ridicole care nu sunt inferioare celor păgâne. Toate acestea au transformat Dicționarul, și alte lucrări ale lui Bayle, în care se arată cum în timpul cruciadelor, în noaptea Sfântului Bartolomeu și în multe alte cazuri, cele mai odioase crime au fost săvârșite în numele creștinismului și pentru ea. glorie, în documente de mare putere critică în raport cu religia creștină.

Într-un asemenea context ideologic, devine de înțeles reabilitarea morală a ateilor, lucru pe care Bayle a realizat-o deja în „Diferite gânduri...” Afirmând aici faptele imoralismului desfășurat în numele creștinismului, pe de o parte, și faptele. a vieții extrem de morale a multor înțelepți atei, complet lipsiți de orice calcul pentru răzbunarea celeilalte lumi, pe de altă parte, autorul a ajuns la o concluzie extrem de importantă despre absența unei legături firești între moralitate și religiozitate. Cu un deceniu înainte de publicarea acestei lucrări, Spinoza a protestat ferm împotriva a fi numit ateu, deoarece a interpretat ateismul ca un sinonim pentru imoralitate. Acum Bayle a ajuns la convingerea fermă că conștiința morală, conștiința, inerentă în principiu fiecărei persoane, poate fi distorsionată de caracteristicile sale individuale (pasiuni etc.) și de influența societății în care trăiește. Prejudecățile religioase, atât de puternice în acea epocă, pot, de asemenea, să împingă o persoană la acte imorale. Dar nu există nicio legătură directă între caracterul moral al unei persoane și credința sa în Dumnezeu. Pătrat

nye, oamenii imorali „nu sunt răi pentru că sunt atei, ci atei pentru că sunt răi” [279, v. 2, p. 246]. Prin urmare, considerată sub aspectul moralității, societatea umană poate fi, în principiu, atee – ideea îndrăzneață și profundă a lui Bayle, a cărei semnificație istorică era enormă.

Scepticism împotriva metafizicii. Toate acestea, însă, nu înseamnă că Bayle însuși se considera ateu, care, în opinia sa, a fost Spinoza, care a sistematizat pentru prima dată ateismul și l-a transformat într-o învățătură holistică. De Spinoza, care, urmând lui Descartes, a căutat să depășească scepticismul și să stabilească propoziții absolut sigure, axiomatice ale metafizicii, Bayle se deosebea tocmai prin angajamentul său față de scepticism. A continuat tradiția stabilită de Montaigne, și mai ales puternică în Franța. Bayle a devenit cel mai mare filozof care a combinat scepticismul cu raționalismul și, în același timp, l-a ascuțit împotriva oricărui dogmatism, în primul rând, religios și teologic, și în al doilea rând, filozofic și metafizic.

Raționalismul autorului Dicționarului nu i-a permis să se îndoiască de legile logicii și adevărurile matematicii, precum și despre convingerile intuitive ale conștiinței morale. Bayle a interpretat afirmațiile metafizicii într-un mod complet diferit, mai ales când s-au dezvoltat în prevederile teologiei. Cu mare perspicacitate și forță logică, el a dezvăluit aici contradicțiile din construcțiile speculative ale aceluiași Descartes (în principiu, și Spinoza). Bayle a arătat că în acest domeniu raționalismul își dezvăluie constant inconsecvența. Nicio dovadă a existenței și cu atât mai puțin a acțiunilor lui Dumnezeu nu este posibilă, căci dovezile și incomprehensibilitatea sunt complet incompatibile. Latura fideistă a scepticismului lui Bayle se reduce la vechea propoziție conform căreia credința în Dumnezeu și în faptele lui este cu atât mai puternică, cu atât credinciosul vorbește mai puțin despre ele.

Dar din punct de vedere istoric, latura critică și anti-dogmatică a acestui scepticism s-a dovedit a fi mai semnificativă. Descartes, Spinoza și chiar Leibniz (care a fost în corespondență cu Bayle) au interpretat metafizica ca cunoștințe de încredere și au căutat să o prezinte ca un sistem strict. Scepticul francez a subliniat că un filozof nu se poate baza decât pe plauzibilitatea construcțiilor sale teoretice, că orice încercare de a prezenta cutare sau cutare sistem de metafizică ca singurul adevărat cu atenție.

iar examinarea sa critică dezvăluie inconsecvenţa sa. De aici și caracteristica promițătoare a „Dicționarului istoric și critic”, care pune în contrast natura pseudo-sistematică a metafizicii cu o simplă considerație alfabetică a materialului cel mai divers.

În lumina celor de mai sus, este de înțeles caracterizarea lui Marx a semnificației istorice și filosofice a lui Bayle, care a devenit un gânditor care „... a subminat teoretic toată încrederea în metafizica secolului al XVII-lea și în orice metafizică în general... arma a fost scepticismul, forjat din formulele magice ale metafizicii însăși” [1 , v. 2, p. 141].

Ca critic al propunerilor speculative ale metafizicii, Bayle a contribuit la dezvoltarea metodologiei empirice, care a jucat un rol crucial în iluminismul francez al secolului al XVIII-lea. În calitate de critic al dogmatismului religios, care a arătat eșecul identificării moralității cu religiozitatea, a dat unul dintre primii și puternici stimuli teoretici dezvoltării ideilor ateiste printre mulți reprezentanți ai acestui iluminism.

BIBLIOGRAFIE

Lista conține literatura citată, referită și utilizată. Numerotarea ordinală a listei de mai sus este aranjată în funcție de gradul de importanță și generalitate a cărților corespunzătoare. Mai întâi, sunt denumite edițiile care sunt importante pentru întreaga carte, apoi pentru prima ei secțiune și pentru toate capitolele ulterioare ale acestei secțiuni, dar în cadrul capitolului (când este dedicat mai multor filosofi) - în conformitate cu ordinea filozofii considerați în ea. Numerotarea ordinală este continuată în același mod în a doua secțiune și în capitolele sale (fiecare fiind dedicat unui singur filozof).

1. Marx / G., Engels F. Op. a 2-a ed.

2. Lenin V. I. Opere complete.

3. Plehanov GV Opere filozofice alese. M., 1956 - 1957, vol. 11-111.

4. Antologie de filozofie mondială. M., 1970, v. 2.

5. Istoria Filosofiei / Ed. G. F. Aleksandrov, B. E. Bykhovsky, M. B. Mitin, M. F. Yudina. M., 1941, vol. II.

5a. Filosofia epocii revoluțiilor burgheze timpurii./Ed. T. I. Oizerman şi colab. M., 1983.

6. Windelband V. De la Renaștere la Kant.- În cartea: Istoria noii filosofii în legătură cu cultura generală și științele individuale. Sankt Petersburg, 1902, vol. 1.

7. G. V. F. Hegel, Prelegeri despre istoria filosofiei, voi. 3. - Op. M.-L., 1935, vol. XI.

8. Russell V. Istoria noii filosofii. M., 1959.

9. Falkenberg R. Istoria noii filosofii de la Nicolae din Cusa până în vremea noastră. M., 1910,

10. Friedrich Ueberwegs. Schiță a istoriei filozofiei. a treia parte Filosofia timpurilor moderne până la sfârșitul secolului al XVIII-lea de Max Frischeisen-Këhler și Willy Moog. Ediția a 14-a, Basel/Stuttgart, 1957.

11. Totok W. Handbook of the History of Philosophy.

a) Vol. III. Renaştere. Cu colaborarea lui E. Schadel, H.-P. Schram și H. Schroer. Frankfurt pe Main, 1980.

b) Vol. IV. Perioada modernă timpurie. Asistat de E. Schadel, I. Dietsch și H. Schròer. Frankfurt pe Main, 1981.

12. Copleston F. A History of philosophy, a) Voi. 3.Filosofia medievală târziu și renașterea. New York, 1963.

b) Voi. 4. Descartes către Leibniz. New York, 1963.

c) Voi. 5. De la Hobbes la Hume. Londra, 1959.

13) Chevalier J. Istoria gândirii.

(a) t. 2. Gândirea creștină. De la origini până la sfârșitul secolului al XVI-lea. Paris, 1956.

(b) t. 3. Gândirea modernă. De la Descartes la Kant. Paris, 1961.

14. Jones IV. T'. O istorie a filosofiei occidentale, sec. ediție. De la Hobbes la Hume. New York – Chicago – San Francisco – Atlanta, 1969.

15. Tatarkiewicz Wl, Istoria filosofiei. Tom drugi, Filosofia modernă din 1830. Varșovia,

16) Weischedel W. Capra filosofului. Întemeierea unei teologii filozofice în epoca nihilismului. B. 1 – 2. Munchen, 1971-1972.

17. Oamenii A. Zeul Filosofului. Oxford , 1979 .

18. Brehier E. Histoire de la philosophie, or. 11. La philosophie moderne. 1. Le dix-septieme siele. Paris, 1968.

Secțiunea Unu

Filosofia Renașterii

Capitolul 1

19. Abramson M. L. De la Dante la Alberti. M., 1979

20. Batkin L. M. umaniștii italieni: stil de viață și stil de gândire. M., 1978.

21. Bakhtin M. M. Creativitatea lui Francois Rabelais și cultura populară a Evului Mediu și a Renașterii. M., 1965.

22. Boguslavsky V. M. La originile ateismului și materialismului francez. M., 1964.

23. Bragina L. M. Umanismul italian. Învățăturile etice ale secolelor XIV - XV. M., 1977.

23a. Bragina L. M. Viziuni sociale și etice ale umaniștilor italieni (a doua jumătate a secolului al XV-lea). M., 1983.

24. Burkgardt Iacob. Cultura italiană în Renaștere. Sankt Petersburg, 1904, 1906, vol. I-II.

25. Gorfunkel A. X. Umanismul și filosofia naturală a Renașterii italiene. M., 1977.

26. Gorfunkel A. X. Filosofia Renașterii. M., 1980.

27. Gramsci A. Lucrări alese. În 3 vol. M., 1959, v. 3.

28. Gurevici A. Ya. Categorii de cultură medievală. M., 1972.

29. Istoria esteticii. Monumente ale gândirii estetice mondiale. M., 1962, v. 1.

30. Umaniştii italieni ai secolului XV despre biserică şi religie / Comp. M. A. Gukovsky. M., 1963.

31. Kuznetsov BG Istoria filozofiei pentru fizicieni și matematicieni. M., 1974.

32. Kuznetsov BG Idei și imagini ale Renașterii italiene. M.,

1978.

33. Cultura Renașterii și a Reformei / Ed. V. I. Rutenburg și colab. L., 1981.

34. Losev A. F. Estetica Renașterii. M., 1978.

35. Medvedev I. P. Umanismul bizantin. L., 1976.

36. Monnier F. Experiența istoriei literare a Italiei în secolul al XV-lea. Quattro cento. SPb., 1904.

37. Olshki L. Istoria literaturii științifice în limbi noi. În 3 volume.M.-L., 1933-1934.

38. Gânditorii polonezi ai Renașterii / Comp. I. S. Narsky. m., i960:

38a. Petrov M. T. Inteligentia italiană în Renaștere. L., 1982.

39. Revyakina Ya. V. Problemele umane în umanismul italian în a doua jumătate a secolului al XIV-lea – prima jumătate a secolului al XV-lea. M., 1977.

40. Rutenburg V. I. Titanii Renașterii. L., 1976.

41. Sokolov VV Eseuri despre filosofia Renașterii. M., 1962.

42. Estetica Renașterii / Comp. V. P. Shestakov. M., 1981, vol. I-II.

43. Cassirer E. Individuum und Kosnios in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927.

a) Cassirer E. Individul și Cosmosul în filosofia Renașterii. New York. 1963.

44. Garin E. Cultura filozofică a Renașterii italiene. Franța, 1961.

45. Garin E. Știința și viața civilă în Renașterea italiană. Bari, 1965,

46. Gilson E. Istoria filozofiei creștine în Evul Mediu. New York , 1954 .

47. Cristale P. 0. Gândirea Renaşterii. Tulpinile clasice, scolastice și umaniste. New York , 1961 .

48. Kristeller P. 0. Gândirea Renașterii și sursele sale. Orașul New York,

1979.

[PubMed] 49. Maurer A.– Gilson E. A history of philosophy. Filosofia medievală. New York , 1962 .

50. Suchodolski B. Narodziny nowozytnej filozofii czlowieka. Warszawa, 1963.

aj Suchodolski B. Anthropologie philosophique de la Renaissance. Wroclaw-Warszawa-Cracovia-Gdansk, 1976.

51. Toffanin G. L'umanesimo italiano (dal XIV al XVI secolo). Bologna, 1950.

52. Védrine H. Les philosophies de la Renaissance. Paris, 1971.

capitolul 2

53. Dante Alighieri. Divina Comedie. M., 1967.

54. Dante Alighieri. Sărbătoarea (II Convivio), Monarhia (De Monarchia).– În cartea: Opere mici. M., 1968.

55. Fragmente din lucrările lui Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Gianozzo Manetti, Leop Battista Alberti și alți filozofi umaniști.— În cartea: Revyakina N. V. Renașterea italiană. Umanismul a doua jumătate a secolului al XIV-lea - prima jumătate a secolului al XV-lea. Novosibirsk, 1975.

56. Pico della Mirandola G. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. Firenze, 1942.

57. Hlodovski R. I. Francesco Petrarca. M., 1974.

58. Khomentovskaya A. I. Lorenzo Valla este un mare umanist italian. L., 1964.

capitolul 3

59a. Nikolay Kugansky. Lucrări în două volume. M., 1980.

b) Nicolae din Cusa. Lucrări filosofice alese. M., 1937.

c) Nicolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. Wien, 1964-1967 (originale latine și traduceri în germană).

60. Tazhurigina 3. A. Filosofia lui Nicolae din Cusa. M., 1972.

61. Des Cardinais und Bishofs Nie. von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung von FA Scharpff. Freiburg, 1862.

62. Falckenberg R. Grundzuge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. Leipzig, 1879.

63. Nicolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Pleunus der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlasslich der 500 Wiederkehr Seines Todesjahres. Berlin, 1965.

64. Meyer H. Die Christologie des Nicolaus von Kues. Freiburg, 1959.

65 Meurer K. Die Gotteslehre des Nicolaus von Kues. Freiburg, 1959.

66. Tokarski MF Filozofia bytu u Micolaja z Kuzy. Lublin, 1958.

capitolul 4

67. Pomponazzi P. Tractatus de immortalitate animae. Bologna, 1954.

68. Machiavelli H. Suveran și Discurs despre primele trei cărți ale lui Titus Livius. Sankt Petersburg, 1869.

69. Machiavelli N. Selectat. op. M., 1982.

a) Machiavelli N. Operé scelte. Roma, 1969.

70. Dolgov KM Umanismul, Renașterea și filosofia politică a lui Machiavelli. Articol introductiv la nr. 69.

71. Rutenburg V. I. Viaţa şi opera lui Machiavelli.— În cartea: Niccolo Machiavelli. Istoria Florenței. L., 1973.

72. Khlodovsky R. I. Criza în Italia Renașterii și umanismul lui Machiavelli: tragedia Suveranului.— În cartea: Din istoria mișcărilor sociale și a gândirii sociale. M., 1981.

73. Erasmus din Rotterdam. Lăudați prostia. - În cartea: Library of World Literature. M., 1971, v. 33.

74. Erasmus din Rotterdam. Plângerea lumii.— În cartea: Tratate despre lumea veşnică. M., 1963.

75. Grigorieva I. L. Ideile lui Erasmus despre om. - Evul mediu. M., 1983, nr. 46.

76. Mai mult Thomas. Utopie. M., 1978.

77. Osinovsky I. N. Thomas More: Comunism utopic, umanism, Reforma. M., 1978.

78. Montaigne Michel. Experiențe. In 3 carti. M., 1979-1980.

79. Kogan-Bernstein F. A. Michel Montaigne și „Experimentele” sale. Supliment la ediția anterioară.

capitolul 5

Vezi nr. 4, 5.

80. Meerovsky BV La originile deismului englez (Herbert Cherbury și conceptul său religios și filozofic.). Întrebări de ateism științific. M., 1971.

81. Smirin M. M. Erasmus de Rotterdam și mișcarea de reformă din Germania. M., 1978.

82. Chanyshev A. V. Protestantism. M., 1969.

Capitolul 6

Vezi nr. 4, 5, 6.

83. Leonardo da Vinci. Lucrări științifice ale naturii selectate. M., 1955.

84. Zubov V.P. Leonardo da Vinci. M.-L., 1961.

85. Copernic N. Despre rotaţia sferelor cereşti. M., 1964.

86. Grebennikov E. A. Nikolai Copernic. M., 1982.

87. Bely Yu. A. Johannes Kepler. 1571 - 1630. M., 1971.

Capitolul 7

Vezi nr. 4, 5, 6, 7.

88. Paracelsus. Das Licht der Natur. Philosophische Schriften. Leipzig, 1973.

89. Telesio B. De rerum natura juxta propria principia. Cosenza-Firenze, 1965-1977, voi. 1-3.

90. Manzolli P. A. Poezie filosofică de Pier-Angelo Manzolli „Zodiacul vieții”. Pe. A. Kh. Gorfunkel', Philos. Nauki, 1977, nr. 3.

91. Patrizi F. Nova de universis philosophia. Ferrara, 1951.

92. Bruno D. Dialoguri. M., 1949.

a) Bruno D. Despre entuziasmul eroic. M., 1953.

b) Bruno D. Expulzarea fiarei triumfatoare. SPb., 1914.

c) Bruno D. Tratat „Lampa celor treizeci de statui”. Pe. A. Kh. Gorfunkel', Philos. Nauki, 1976, nr. 3.

93. Giordano Bruno în fața curții Inchiziției (un scurt rezumat al cazului de anchetă al lui Giordano Bruno) - Întrebări de istoria religiei și ateismului. M., 1958, nr. 6.

94. Bruno G. Dialoghi italiani. Firenze, 1958.

95. Bruno G. Opera latine conscripta. Napoli-Firenze, 1879-1891, vol. I-III.

96. Gorfunkel AX Giordano Bruno. M., 1973.

97. Campanella T. Orașul Soarelui. Despre cel mai bun stat. Din sonetele lui Campanella / Sub redacţia generală a. şi cu un articol introductiv de V. P. Volgin. M., 1954.

98. Atheismus triumphatus. Paris, 1636.

99 Campanella T. Metaphysica. Paris, 1638.

100. Campanella T. Dio e la predestinatione, Firenze, 1949-1951, voi. 1-2.

101 Campanella T. Magia e grazia. Roma, „1957.

102 Campanella T. Cosmologia. Roma, 1964.

103. Gorfunkel AX Tommaso Campanella. M., 1969.

104. Shtekli A. E. „Orașul Soarelui”: utopie și știință. M., 1978.

Secțiunea a doua

Filosofia europeană a secolului al XVII-lea

Vezi nr. 1 - 20.

105. Feuerbach Ludwig. Istoria filosofiei moderne de la Bacon of Verulam la Benedict Spinoza. - În carte: Ludwig Feuerbach. Istoria Filosofiei. M., 1967, v. 1.

106. Zubov V. P. Dezvoltarea ideilor atomiste înainte de începutul secolului al XIX-lea. M., 1965.

107. Tsarsky I. S. Filosofia vest-europeană a secolului al XV-lea. M., 1974.

108. Tsarsky I. S. Filosofia Europei de Vest a secolului al XVII-lea. M., 1973.

109. Spektorsky E. Problema fizicii sociale în secolul al XVII-lea. Varșovia, 1910.

109a. Spektorsky E. Problema fizicii sociale în secolul al XV-lea. Kiev, 1917, v. 2.

DAR. Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweite durchgesehene Auflage. Berlin, 1911-1923, B.I-III.

Capitolul 1

111. Bacon Francis. Lucrări în două volume. Ed. a II-a, rev. si suplimentare M., 1977-1978.

112. Lucrările lui Francis Bacon/Ed. de I. Spedding, R. L. Ellis și D. D. Heath, Londra, 1857-1874, voi. 1-14.

113. Asmus VF Francis Bacon.— În cartea: Asmus VF Selected Philosophical Works. M., 1969, vol. I.

114. Kotarbinski Tadeusz. Program bacon. Ideea principală a metodologiei lui Francis Bacon. Bacon despre viitorul științei.— În cartea: Kotarbinsky T. Selected Works. M., 1963.

115. Subbotin A. L. Francis Bacon. M., 1974.

116. Fisher Kuno. Filosofia adevărată și vârsta ei. Francis Bacon din Verulam. SPb., 1870.

117. Farrington B. Francis Bacon. Filosof al științei industriale. Londra, 1951.

118. Paterson A. M. Francis Bacon și știința socializată. Londra, 1973.

capitolul 2

119. Galileo G. Lucrări alese. În 2 vol. M., 1964.

120. Le Opere di Galileo Galilei. Edition nationale, voi. 1-20. Firenze, 1890-1904, 1929-1939.

121. Galileo Galilei 1564-1642 / Ed. A. M. Deborina. M.-L., 1943.

122. Kuznetsov B. G. Galilei. M., 1964.

123. Koyré A. Galilei et la revolution scientifique du XVIIe siede. Paris, 1955.

capitolul 3

124. Rene Descartes. Lucrări alese. M., 1950.

a) Descartes. op. Kazan, 1914, 1.

125. Descartes René Oeuvres publiees par Ch. Adam et P. Tannery. Paris, 1897-1913, voi. 1-12.

a) Malebranche Nicholas. Căutarea adevărului. Sankt Petersburg, 1903, 1904, vol. I-II.

126. Asmus V. F. Descartes. M., 1956.

127. Bykhovsky B.E. Filosofia lui Descartes. M.-L., 1940.

128. Fisher Kuno. Istoria noii filosofii. SPb., 1906, v. 1. Descartes, viața, scrierile și învățăturile sale.

129. Adam Ch. Descartes, sa vie et son oeuvre. Paris, 1937.

130. Husserl E. Meditations cartesiennes. Paris, 1931.

131. Hamelin O. Le systeme de Descartes. Paris, 1910, 1921.

132. Gilson E. Studies in the Role of Medieval Thought in the Formation of the Cartezian System. Paris, 1951.

133. Koyré A. Descartes und die Scholastique. Bonn, 1923.

134. Laport I. Raţionalismul lui Descartes. Paris, 1945.

135. Lefebvre H. Descartes. Paris, 1947.

136. Alquié F. Descoperirea metafizică a omului la Descartes. Paris, 1950.

137. Smith N. New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes ca un pionier. Londra, 1952.

138. Maritain I. Trei reformatori. Paris, 1947.

139. Jaspers K. Descartes și Filosofia. Berlin, 1937; 1956.

140. Dicţionar Morris IM Descartes. Londra, 1971.

141. Natorp P. Descartes 'Erkenntnistheorie, eine Studie zur Voor-geschichte des Kritizismus. Marburg, 1882.

141a. Sartre JP Descartes. Paris, 1946.

142. Travaux de IX Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes). 3 t. Paris, 1937.

capitolul 4

143. Hobbes T. Lucrări alese. În 2 volume. M.,

1964.

144. Hobbes T. Fundamentele filozofice ale doctrinei cetăţeanului. M., 1914.

145. Operele engleze ale lui Thomas Hobbes din Malmesbury; acum colectat și editat pentru prima dată de W. Mollesworth. Londra, 1839-1845, voi. 1-X1.

146. Hobbes Th. Opera philosophica. Londra, 1839-1845, voi. I-V.

147. Hobbes Th. Leviathan, sau materia, forma și puterea unui Commonwealth ecleziastic și civil. Oxford, 1947.

148. Weizmann EM Doctrina sociologică a lui Thomas Hobbes.— Prefață la volumul 2 din Operele sale alese. M., 1964.

149. Meerovsky B.V. Hobbes. M., 1975.

150. Sokolov VV Sistemul filozofic al lui Thomas Hobbes - Prefață la volumul Rmu din „Opere alese”. M., 1964.

151. Diesselhorst M. Ursprûnge des modernen Systemdenkens bei Hobbes. Stuttgart, 1968.

152. Enciclopedia filosofiei. New York și Londra, 1967, voi. 4.

153. Gauthier DP Logica lui Leviatan. Teoria morală și politică a lui Thomas Hobbes. Oxford, 1969.

154. Glover WB God și Thomas Hobbes.— În: Hobbes Studies/Ed. de KC Brown. Oxford, 1965.

155. Goldmith MM Hobbes's Science of Politics. New York și Londra, 1966.

155a. Hood FC Politica divină a Leviatanului. Oxford, 1964.

156. Peters R. Hobbes. Londra, 1967.

157. Strauss L. The Politicai Philosophy of Thomas Hobbes, Its Basis and its Genesis. Chicago, 1963.

158. Tonnies F. Thomas Hobbes Leben und Lehre, 3. Auflage. Stuttgart, 1925.

159. Warrender N. H. Filosofia Politică a lui Thomas Hobbes. New York și Londra, 1957.

160. Wudel W. Filozofia strachu i nadziei. Teoria spoleczna Thomasza Hobbesa. Varzawa, 1971.

capitolul 5

161. Gassendi I. Lucrări. M., 1966-1968, vol. 1-2.

162. Gassendi R. Opera omnia. Luguduni, 1658; Firenze, 1727.

163. Byhovsky B. E. Gassendi. M., 1974.

164. Konyo J. Pierre Gassendi - Reînnoitorul epicureismului.- Questions of Philosophy, 1956, nr. 3.

165. Sitkovsky E. P. Materialistul Pierre Gassendi.- Prefaţă la volumul I al Operelor sale. M., 1966.

166. Bernier F. Abrégé de la philosophie de Mr Gassendi. Lyon, 1676.

167. Berr H. Du scepticisme de Gassendi. Paris, 1960.

168 Bloch OR La philosophie de Gassendi. La Haye, 1971.

169. Gassendi. Sa vie et son oeuvre. Paris, 1955.

170. Grigore T. Skepticisme ed empisimo. Barry, 1961.

171. Rochot B. Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme. Paris, 1944.

172. Rochot B. Gassendi et l'expérience.— În: "Mélangés A. Koyré", Paris, 1964, voi. II.

173. SpinkS. 1. Cugetul liber francez de la Gassendi la Voltaire. Londra, 1960.

Capitolul 6

174. Pascal B. Gânduri.- Biblioteca Literaturii Mondiale. M., 1974, v. 42, p. 109-186.

175. Pascal B. Scrisori către un provincial. SPb., 1898.

176. Pascal B. Oeuvres complètes. Paris, 1963

177. Butru E. Pascal. SPb., 1901.

178. E. M. Klaus, I. B. Pogrebyssky și W. I. Frankfurt, Pascal. M., 1971.

179. Streltsova G. Ya. Blaise Pascal. M., 1979.

180. Alix B. Pascal vivant. Clermont-Ferrant, 1962.

181. Baudouin Ch. Biaise Pascal. Paris, 1969.

182. Brunschvicg L. Pascal. Paris, 1932.

183. Garonne GM Ce que croyait Pascal. Paris, 1969.

184. Goldman L. Le dieu chaché. Paris, 1955.

185. Lafuma L, Histoires des pensées de Pascal (1656-1952). Paris, 1954.

186. Ledent B. Ce que Pascal a vrement dit. Verviers, 1975.

187. Le Guern M. Pascal et Descartes. Paris, 1971.

188. Le Guern M. et M. R. Les Pensées de Pascal (de l'antropologie a la theologie). Paris, 1972.

189. Le Roy G. Pascal, savant et croyant. Paris, 1957.

190. Mesnard I. Les Pensees de Pascal. Paris, 1976.

Capitolul 7

191. Spinoza B. Lucrări alese în 2 volume. M., 1957.

192. Spinoza. Operă. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg von C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, B.I-IV.

193. Asmus VF Dialectica necesităţii şi libertăţii în etica lui Spinoza.– În cartea: VF Asmus. Lucrări filosofice alese. M., 1971, vol. II.

194. Bykhovsky B. E. Spinoza a fost materialist? Minsk, 1928.

195. A. M. Deborin.Viziunea despre lume a lui Spinoza.– În cartea: A. Deborin.Eseuri despre istoria materialismului în secolele XVII-XVIII. M.~L., 1930.

196. Materialismul lui Konikov I. A. Spinoza. M., 1971.

197. Milner Ya. A. Benedict Spinoza. M., 1940.

198. Sokolov V. V. Spinoza. M., 1977.

199. Fisher K. History of new philosophy. SPb., 1906, vol. II. Spinoza, viața lui, scrierile și învățăturile.

200. Altkirch E. Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der geistigen bis auf Constantin Brunner. Leipzig, 1924.

201. Altwicker N. Texte zur Geschichte des Spinozismus. Darmstadt, 1971.

202. Brunschvieg L. Spinoza et ses contemporains. Paris, 1951.

203. „Chronicon Spinozanum”. Hagae, 1921-1927, B. 5.

204. Dunin-Borkowski S. Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin-Bonn, 1932.

205. Giancotti Boscherini E. Lexicon Spinozanum. 2 vol. La Haye, 1970.

206. Freudenthal – Gebhardt, Spinoza. viata si invatatura. Heidelberg, 1927.

207. Crene M. ed Spinoza. O colecție de eseuri critice. New York, 1973.

208. Geroult M. Spinoza. Dieu (Etica). Paris, 1968.

209. Geroult M. Spinoza, L'âme (Ethique, II). Paris, 1974.

210. Kashap P. ed. Studii la Spinoza. Eseuri critice și interpretative. Berkley-Los Angeles-Londra, 1974.

211. Meinsma KO Spinoza și cercul său. Berlin, 1909.

212. Parkinson. Teoria cunoașterii lui Spinoza. Oxford, 1954.

213. Préposiet I. Bibliografie spinozist. Besanson, 1973.

214 Sambatyon M. Benedistus de Spinoza Plagiator. Telaviv, 1950.

215. Dicţionar Spinoza. New York, 1951.

216. Spinoza-Dreihundert Jahre Ewigkeit. 2. Vermehrte Auft. Haag, 1962.

217. Spinosa-Festschrift, hrsg. von S. Hessing. Heidelberg, 1933.

218. Lo spinozismo ieri e oggi. Directorul lui Marco M. Olivetti. Padova, 1978.

219. Wolfson HA Filosofia lui Spinoza. Desfăşurarea proceselor latente ale raţionamentului. 2 voi. New York, 1934, 1948.

Capitolul 8

220. Newton I. Principii matematice ale filosofiei naturale. Pe. din lat.- În cartea: A. N. Krylov. Sobr. lucrări. M.-L., 1936, v. 7.

221. Newton I. Prelegeri de optică. Pe. din engleza. S. I. Vavilov. M.-L., 1946.

222. Vavilov S. I. Isaac Newton. M.-L., 1945.

223. Kuznetsov B. G. Newton. M., 1982.

224. Koyré A. De la Lumea închisă la Universul Infinitiv. Londra, 1957.

225. Bell EA știință newtoniană. Londra, 1960.

226. Casini P. L'universo-machina. Origini della filosofia newtoniana. Barry, 1969.

Capitolul 9

227. Leibniz GV Lucrări în 4 volume. M., 1982-1983, vol. 1 - 2.

228. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. von C. Gerhardt. Berlin, 1875-1890, B. I-VII.

229. Maiorov GG Filosofia teoretică a lui Gottfried W. Leibniz. M., 1973.

230. Pogrebyssky I. B. G. V. Leibniz. M., 1972.

231. Serebrennikov VS Leibniz și doctrina sa despre sufletul uman. SPb., 1908.

232. V. V. Sokolov, Sinteza filozofică a lui Gottfried Leibniz, articol introductiv la nr. 227, Moscova, 1982.

233. Sretensky N. N. Leibniz și Descartes. Kazan, 1915.

234. Feuerbach Ludwig. Prezentarea, dezvoltarea și critica filozofiei lui Leibniz.— În cartea: Ludwig Feuerbach. Istoria Filosofiei. M., 1967, v. 2.

235. Fisher Kuno. Istoria noii filosofii. Leibniz, viața lui, scrierile și învățăturile. SPb., 1905.

236. Chuchmarev V. I. G. V. Leibniz și cultura rusă. M., 1968.

237. Belaval I. Leibniz. Inițiere în filozofie. Paris, 1962.

238. Belaval L Leibniz, critique de Descartes, Paris, 1960.

239. Benz E. Leibniz şi Petru cel Mare. Berlin, 1947.

240. Boutroux E. La philosophie allemande au XV111 siècle. Paris 1948.

241. Couturat L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.

242. Fleckenstein I. 0. GW Leibniz. baroc și universalism. Munshen, 1958.

243. Friedman G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946.

244. Gordon M Leibniz. Varșovia, 1974.

245. Gurwitsch A. Leibniz. filosofia panlogismului. Berlin-New York, 1974.

246. Lemn HH Leibniz. Stuttgart, 1958.

247. Jalabert L Le Dieu de Leibniz: Paris, 1960.

248w Kauppi R. Despre Logica Leibnizsche. Helsinki, 1960.

249. Leibniz. Viata lui. Munca lui. lumea lui. Editat de W. Totok și C. Haase. Hanovra, 1966.

250. Martin G. Leibniz'Logic and Metaphysic. Ediția a II-a Köln, 1967.

251. Meyer HW Leibniz și revoluția secolului al XVII-lea. Cambridge, 1952.

252. Moreau I. Le Dieu des philosophes (Leibniz, Kant et nous). Paris,

1969

253. Moreau I. L'univers leibnizien. Paris, 1956.

254. Filosofia lui Leibniz și lumea modernă/Ed. de 1. Leclerc. Nashville, 1973.

255. Parkinson G. Logica şi realitatea în metafizica lui Leibniz. Oxford,

1965

256. Resher N. Filosofia lui Leibniz. New Jersey, 1967.

257 Russel B. A criticai exposition of the philosophy of Leibniz. 2 ed. Londra, 1937.

258 Simonowits A. Dialektisches Denken in der Philosophie von GW Leibniz. Berlin, 1968.

259. Iarnă EG Leibniz und die Aufklarung. Berlin, 1968.

260. Zocher R. Leibniz' Erkenntnislehre. Berlin, 1952.

261. Zum Gedenken an dem 250 Todestag von GW Leibniz...—În: Zeitschrift für philosophische Forschung. Munster, 1966, Bd. 20, hf. 3-4.

Capitolul 10

262. Locke D. Lucrări filozofice alese în două volume. M., 1960.

a) Eseuri pedagogice. M., 1939.

263. Locke J. Lucrări. Londra, 1801, 1963, voi. 1-10.

264. Zaichenko TA John Locke. M., 1973.

265. Narsky I. S. Filosofia lui John Locke. M., 1960.

266. Principiile epistemologiei lui Subbotin A. L. Locke.— Vopr. filozofie, 1955, nr.2.

267. Aaron R.I. John Locke. Oxford, 1953.

268. Armstrong RL Metafizica și empirismul britanic. Lincoln,

1970.

269. Cranston M. John Locke. O biografie. Londra - New York - Toronto, 1957, 1959.

270. Tuse I. W. ed. Filosofia politică a lui John Locke. Oxford, 1956, 1973.

271. Dunn 1. Gândul politic al lui John Locke. Cambridge, 1969.

272. Enciclopedia filosofiei. New York-Londra, 1967, 1972, voi. 4.

273. Teoria cunoașterii a lui Gibson I. Locke și relațiile sale istorice. Cambridge, 1917, 1960, 1968.

274. Jonh Locke: probleme și perspective. O colecție de eseuri noi/ Ed. de IW Jolton. Cambridge, 1969.

275. Kraus l. L John Locke. Empirist, atomist, conceptualist și agnostic. New York, 1968.

276. Krüger L. Conceptul de empirism. Studii epistemologice folosind exemplul lui John Locke. Berlin-New York, 1973.

277. Schouls PA Impunerea metodei. Un studiu al lui Descartes și Locke. Oxford, 1980.

278. Jolton I. Locke și compasul înțelegerii umane. Cambridge, 1970.

Capitolul 11

279. Bayle Pierre. Dicţionar istoric şi critic (selecţie), vol. 1-2. Diverse gânduri exprimate într-o scrisoare către doctorul de la Sorbona cu ocazia apariției unei comete în decembrie 1680. Comentariu filosofic la cuvintele lui Iisus Hristos „Fă-i să intre*. Continuarea „Gânduri diferite...”. M., 1968.

280. Bayle P. Oeuvres diverses, La Haye, 1727-1731, voi. 14.

281. Boguslavsky BM Luptător pentru libertatea conștiinței. Articol introductiv la nr. 279.

282. Feuerbach Ludwig. Pierre Bailey. La istoria filozofiei şi a omenirii.— În cartea: Istoria filosofiei. M., 1967, v. 3.

283. Pikov V. Pierre Bayle. M., 1933.

284. Retat P. Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique du XVIIIe siècle. Paris, 1971.

Biblioteca „Runivers”

CONŢINUT